

Wydział Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Karolina Marcinkowska

Spotkanie z przodkami.
Kult *czumba* w wyobrażeniach i dyskursie mieszkańców
malgaskiego miasta Mahajanga

praca doktorska przygotowana pod kierunkiem
dr hab. Macieja Zębka prof. UW

Warszawa, 2012

SPIS TREŚCI

s. 5

I Wstęp

1. Wprowadzenie w problematykę rozprawy
2. Założenia teoretyczne i opis badań
Stanowisko teoretyczne przyjęte w rozprawie
Metodologia
Charakterystyka terenu badań oraz doświadczeń terenowych

s. 39

II Stan badań

1. Badacze duchowości i religii Malgaszy
2. Badacze kultu *czumba*: ich podejścia metodologiczne oraz interpretacyjne
3. Polacy na Madagaskarze

s. 52

III Specyfika kultury ludu Sakalawa i kultu *czumba* na tle historii Madagaskaru

s. 71

IV Duchy i medium *czumba*

1. Duchy *czumba*
Genealogia i kategorie duchów *czumba*
Tożsamość duchów *czumba*
Charakterystyka wybranych duchów *czumba*
2. Medium *czumba*
Życie medium jako droga prowadząca do służby duchowi/om *czumba*

V Ceremonia *czumba*

1. Przygotowania do ceremonii *czumba*
Czas, w którym odbywa się ceremonia
Aranżacja przestrzeni ceremonii i rekwizyty *czumba*
2. Przebieg ceremonii *czumba*
Zaproszenie ducha *czumba*
Stan *mianjaka* z punktu widzenia medium *czumba*
Stan *mianjaka* z punktu widzenia *czumba*
Stan *mianjaka* z punktu widzenia uczestników ceremonii
Spotkanie z królem – istota ceremonii *czumba*
3. Zakończenie ceremonii *czumba*

VI Dyskursy dotyczące fenomenu *czumba* w mieście Mahajanga

1. Dyskurs wyznawców, medium i duchów *czumba*
2. Wyobrażenia mieszkańców Mahajanga niezwiązanych z kultem *czumba*
Stanowisko kobiet i dzieci
Stanowisko osób o niższym i wyższym wykształceniu
Stanowisko chrześcijan
Stanowisko muzułmanów
Dyskurs osób związanych z kultem *czumba* poprzez relacje handlowe
Dyskursy białych *vazaha* obecnie i w przeszłości

s. 211

VII Kategorie obcości, synkretyzmu i spotkania w obrębie kultu *czumba*

1. Kategoria obcości
2. Kategoria synkretyzmu
 Śmierć/życie
 Ciało/dusza
 Jednostka/wspólnota
 Kobieta/mężczyzna
 Mpanjaka/poddani
 Przeszłość/teraźniejszość
3. Kategoria spotkania

s. 236

VIII *Czumba* na tle tzw. kultów opętania

s. 251

IX Zakończenie

s. 260

Bibliografia

s. 271

Aneks: spis rozmów, spotkań i rozmówców

s. 278

Słownik terminów malgaskich występujących w tekście

s. 297

Mapa Madagaskaru

I Wstęp

1. Wprowadzenie w problematykę rozprawy

Niniejsza praca dotyczy różnorodnych wyobrażeń i dyskursów¹ funkcjonujących wśród mieszkańców malgaskiego miasta Mahajanga², odnoszących się do kultu oraz ceremonii zwanej *czumba*³. Interesuje mnie różnorodność postrzegania, odbioru i wypowiedzania się na temat fenomenu, jakim jest współcześnie kult *czumba*.

Wielość różnych punktów widzenia⁴ oraz kontekstów, z których pochodzą wypowiedzi zebrane przeze mnie podczas badań terenowych, postrzegam w powiązaniu z ich płaszczyzną performatywną. Znaczenia i indywidualne interpretacje kultu *czumba* wykraczają bowiem poza sferę werbalną⁵, angażując ciało i aktywizując wyobraźnię, ponadto są tworzone w procesie społecznej wymiany informacji. Składają się one nie tylko na codzienność i pojmowanie teraźniejszości przez mieszkańców Mahajanga, ale także na obraz jednego z najbardziej dynamicznych i żywych tradycji malgaskich związanych z kultem przodków (malg. *razana*).

¹ W dalszych częściach pracy będę wracała do szczegółowego wyjaśnienia przyjętej przeze mnie wykładni terminu „dyskurs”. Posługuję się tym pojęciem w znaczeniu praktyki społecznej mówienia o innych i o własnej tożsamości, praktyki wykraczającej niekiedy poza sferę ściśle werbalną. To wypowiedzi poszczególnych ludzi, lokalne sposoby komunikacji i ekspresji oraz ujawnione w nich wyobrażenia – sens ujęty według ich własnych kategorii. Takie ujęcie znaczenia terminu „dyskurs” w odniesieniu do badań etnograficznych przyjmują m.in. Jean Duvignaud, Anna Malewska-Szałygin, Gordon Mathews, Perl Möhl (Duvignaud 2011, Malewska-Szałygin 2008: 13, Mathews 2005: 52, Möhl 1997).

² Czyt. Maażanga. W niniejszej pracy przyjmuję pisownię Mahajanga – zgodnie z transkrypcją malgaską najbardziej zbliżoną do wymowy tego słowa. Jest to obecnie funkcjonująca na Madagaskarze wersja nazwy tego miasta. Do 1975 roku – końca panowania Didier Ratsiraka, używano uproszczonego zapisu Majanga. W historycznych materiałach źródłowych miasto to nazywane było m.in. Mazalagem (Louis Mariano na początku XVII wieku), Mazangaye (M. Beniowski), Mojanga (przez armię Radama I w 1824 roku), w suahili Madsanga lub Mozanghi, Mganga (za czasów królowej Rasherina w 1869 roku), Mazunga na Komorach (Barq 1986).

³ W malgaskiej, francuskiej, włoskiej i angielskiej literaturze dotyczącej tego tematu, słowo *czumba* pisane jest zgodnie z ortografią języka malgaskiego: *tromba* (Comito 2007, Etoff 2002, Estrade 1985, Jaovelo-Dzao 1996, Lambek 2002, Micillo 1997, Rusillon 1912). W niniejszej pracy przyjęłam polską transkrypcję fonetyczną tego słowa – *czumba* – która odpowiada jego malgaskiemu brzmieniu. Ponadto termin *czumba* nie ma innego desygnatu w języku polskim, jak ma to miejsce w przypadku słowa *tromba*. Termin *czumba* w takiej właśnie pisowni pojawia się w – bardzo skądinąd ubogiej – literaturze polskojęzycznej dotyczącej Madagaskaru np. u Arkadego Fiedlera (Fiedler 1955).

⁴ Słuszne spostrzeżenie antropologa i afrykanisty Marc’a Augé: „Opętanie, rytuał odwrócenia, inicjacja to wydarzenie społeczne, ale zarazem doświadczenie indywidualne. Czas społeczny i jednostkowe istnienie są obarczone, „przepracowane”, modelowane przez te same obrzędy. Jednak znaczenie zbiorowe i indywidualne danego rytuału niekoniecznie się pokrywają” (Augé 2001: 63).

⁵ „Komunikacja symboliczna nie ogranicza się do słów. Każdy z nas, ale i każda kultura używa całego repertuaru środków do przekazania jakiejś treści: gestykulacja, wyraz twarzy, postawa ciała, szybkie lub powolne oddychanie, łzy – to na poziomie indywidualnym; stylizowane gesty, układy taneczne, zaprogramowana cisza, zsynchronizowany ruch – na poziomie kulturowym” (Turner 2005a: 9).

Termin *czumba* odnosi się na Madagaskarze do czterech zjawisk: do kultu zmarłych przodków, ceremonii⁶ stanowiącej sedno tego kultu, medium – pośrednika ducha⁷ i do samego ducha przodka. Ceremonia *czumba*, odbywa się na życzenie tzw. klientów⁸ i polega na urzeczywistnieniu spotkania z duchem określonego przodka ucieleśnionym w wybranym przez niego medium.

Kult ten występuje na Madagaskarze w różnych odmianach i formach. Najbardziej popularna i najczęściej odprawiana jest ona na północnym-zachodzie oraz na wschodzie wyspy⁹, jednak odmiana *czumba* z Mahajanga uznawana jest przez Malgaszy za najbardziej „tradycyjną”¹⁰, a medium pochodzące z tego miasta – za „prawdziwe”¹¹. Miasto Mahajanga kojarzone jest powszechnie z centrum kultu *czumba* oraz z tradycją ludu Sakalawa. Duchy *czumba* przywoływane podczas ceremonii w Mahajanga, uznawane są bowiem w większości przypadków jako ucieleśnione duchy zmarłych *mpanjaka*¹² z dynastii Sakalawa. Większość z nich faktycznie odpowiada postaciom

⁶ W niniejszej pracy przyjęłam termin *ceremonia*, a nie *obrzęd* czy *rytuał*, aby zwrócić uwagę nie tyle na religijny wymiar kultu *czumba*, ile jego funkcję społeczną i dynamiczny aspekt performatywny. Moi rozmówcy posługiwali się po prostu pojęciem *czumba* na określenie spotkania, bądź francuskim terminem „ceremonie”. Termin *rituel*, obecny w języku francuskim, odnosi się w kontekście malgaskim np. do rytuału obrzezania i kojarzony jest raczej z sztywnymi ramami wyznaczonymi przez rytuały przejścia.

⁷ Na Madagaskarze stosuje się także termin „medium” przyjęty z języka francuskiego w odniesieniu do pośrednika ducha *czumba*. W dalszej części pracy także będę stosowała słowo „medium”, a nie *czumba*, dla odróżnienia go od innych desygnatów tego pojęcia. Słowem *czumba* będę natomiast określała ducha *czumba* „zamieszkałego” (zgodnie z tłumaczeniem terminu malgaskiego *mipetraka*) na czas ceremonii w ciele medium.

⁸ Malgasze używają tu francuskiego słowa *client*, oznaczającego w tym kontekście te osoby, które zgłaszają się do *medium* prosząc o poradę i pomoc w kwestiach zdrowotnych, sercowych, finansowych.

⁹ Kult *czumba* znany jest także m.in. na Seszelach, Mauritiusie i Mayotte, jednak nie jest związany wyłącznie z przodkami, lecz także z duchami przyrody. Często się zdarza, że mieszkańcy sąsiednich wysp odwiedzają właśnie miasto Mahajanga by zasięgnąć porady medium *czumba*.

¹⁰ Malgasze stosują tu francuski przymiotnik *traditionnelle*, bądź malgaski termin *fomba malagasy* oznaczający „zwyczaj, tradycję malgaską”. O znaczeniu i konstrukcji *fomba* będzie mowa w rozdziale poruszającym znaczenie kategorii spotkania.

¹¹ Często spotykanym wyobrażeniem związanym z *czumba* – występującym zarówno u obserwatorów niezwiązanych z kultem, jak i osób w niego zaangażowanych – jest przekonanie o dużej ilości „szarlatanów” i „fałszywych *czumba*”. Odróżnia się ich od „prawdziwych” pośredników przodków, czyli takich, którzy faktycznie zostali wybrani przez duchy i przeznaczeni do bycia ich medium, ponieważ nie kierują się chęcią zarobku oraz rzetelnie stosują się do wymagań swych *czumba*.

¹² W pracy będę posługiwała się terminami malgaskimi aby uniknąć błędnych, europocentrycznych tłumaczeń terminologii lokalnej na pojęcia funkcjonujące w europejskim kręgu kulturowym. *Mpanjaka* (spotykane także w transkrypcjach *mpanjaka* lub *ampanjaka*) to odpowiednik władcy lokalnego o szczególnym prestiżu i znaczeniu duchowym: energii i sile *heriny* oraz świętej mocy *hasina*. W rejonie Mahajanga pojęcie to jest szersze i oznacza „członka rodziny panującej”, a w niektórych przypadkach także osoby, wyróżnione przez „właściwego” *mpanjaka* takim właśnie tytułem. Termin pochodzi od czasownika malgaskiego *manjaka*: narzucać czy sprawować władzę, wiązać, natomiast termin *fanjakana* odnosi się do każdego rodzaju władzy (Lambek 2002: 4). Moi informatorzy często stosowali ten termin także w odniesieniu do postaci o nieokreślonej bądź nie znanej przeszłości – mogli to być bliscy przyjaciele właściwego *mpanjaka*, którzy w zamian za swe usługi i wierność uzyskali od niego „przyzwolenie” na powrót po śmierci (ciała) do świata żyjących.

historycznym¹³ i cieszyła się także w przeszłości (za życia) wysoką renomą i pozycją społeczną.

O ile tradycja ustna dopuszcza możliwość licznych wariantów opowiadań dotyczących pochodzenia i życia *mpanjaka*, jak również pewną swobodę interpretacji w kontekście indywidualnych doświadczeń medium, o tyle ceremonia przebiega zgodnie z formą wyznaczoną przez tradycję (malg. *fomba*) danego ducha *czumba*, zachowując kolejność sekwencji¹⁴. Porządek ceremonii jest stały, choć jego forma może ulegać niewielkim zmianom pod warunkiem zgłoszenia ich jeszcze przed rozpoczęciem spotkania do *czumba* i uzyskania jego akceptacji.

Oprócz porad, wydawania lekarstw i talizmanów na choroby ciała i duszy, *czumba* ujawniają przyczyny nieszczęść swoich klientów. Tkwią one najczęściej w złamaniu jednego z wielu narzuconych przez przodków zakazów (malg. *fady*¹⁵) bądź w niedostatecznym okazaniu szacunku zmarłym. Czerpanie korzyści z mądrości przodków, a przede wszystkim z ich energii, siły *hasina*¹⁶ i wiedzy, wymaga sumiennego wypełniania ich życzeń oraz stosowania się do ich nakazów: zarówno podczas samej ceremonii, jak i w życiu codziennym.

¹³ Część imion *czumba* pokrywa się z postaciami udokumentowanymi historycznie, jednak mimo to wersji opowieści związanych z *mpanjaka* jest bardzo wiele, a tak zwana „autentyczność” historii nie jest istotna dla wyznawców *czumba*. W związku z tym, że staram się opisać zjawisko *czumba* z punktu widzenia moich rozmówców i posługiwać się kategoriami badanych, w niniejszej pracy także nie kładę nacisku na tzw. „prawdę historyczną”, obarczoną ponadto wieloma niewiadomymi ze względu na oralny charakter przekazu tradycji na Madagaskarze.

¹⁴ Szczegółowy opis ceremonii, poczynając od przygotowań, po przebieg i zakończenie – a więc wyjście ducha *czumba* z ciała medium i przekazanie jego przebiegu medium przez klientów – opisuję w rozdziale poświęconym ceremonii *czumba*.

¹⁵ Pojęcie *fady* (czyt. fadi – w dalszej części pracy utrzymam pisownię malgaską ze względu na jej powszechne występowanie w takim właśnie zapisie w literaturze etnologicznej i religioznawczej dotyczącej tematu) należy do kluczowych reguł rządzących zachowaniami rytualnymi i życiem codziennym Malgaczy. *Fady* są ściśle związane z wolą i nakazami przodków, a ich naruszenie powoduje złość i karę wyznaczoną przez zmarłych. *Fady* odnoszą się do zakazów i tabuizowanych czynności, zachowań żywnościowych i społecznych narzuconych przez przodków i przekazywanych z pokolenia na pokolenie.

¹⁶ Najbliższym znaczeniowo terminem do malgaskiego *hasina* jest francuskie pojęcie *élan vital* – twórczej siły, energii życiowej. Jej istotną cechą jest ponadto świętość, rozumiana jako moc nabyta za życia, którą emanuje się po śmierci. Religioznawca Andrzej Szyjewski opisuje *hasina* jako: „podstawowy element konstruujący rzeczywistość, siła witalna pochodząca od *Zanahari* „Stwórcy” (...) Siła ta, rozproszona wśród wszystkich żywych istot, koncentruje się w wybranych miejscach i w bytach takich, jak bóstwa, duchy wód, w drzewach, kamieniach, grobowcach, pomnikach umarłych i stelach. *Hasina* skoncentrowana jest w królewskim rodzie, wkracza w aktualnego władcę w momencie koronacji, a po śmierci pozostaje w jego grobowcu”. (Szyjewski 2005: 273). Siła ta gromadzona jest dzięki dobrym uczynom i prawnemu zachowaniu za życia – stąd uważa się, że więcej *hasina* od zwykłych ludzi posiadają osoby światłe, *mpanjaka*, którzy działali przez całe swe życie na rzecz swoich poddanych (Dahl 1999: 24).

Celem pracy jest wyłonienie wielości „sensów” kultu *czumba* odpowiadających wyobrażeniom moich rozmówców, oraz objaśnienie centralnych dla tego kultu kategorii: spotkania, synkretyzmu i performatywności¹⁷. Te trzy podstawowe, wyłonione podczas badań znaczenia fenomenu *czumba*, odnoszą się do najważniejszych wartości w światopoglądzie i filozofii Malgaszy: stanowią apoteozę przodków oraz tzw. „sztuki życia”, pełnego doświadczania teraźniejszości. To nie tyle tzw. „obiektywna wiedza” dotycząca historii przodków jest istotna, ile „po prostu” ich obecność, objawiająca się m.in. poprzez spotkanie, cierpienie medium (poczynając od wielokrotnego przeżycia swojej śmierci), milczenie (bogate w znaczenia i chronione kategorią odwiecznego *fady*).

„Doświadczenie *erleben* – przeżywania – jest niepełne do momentu, w którym któraś z jego części zostaje przedstawiona w akcie twórczej retrospekcji, gdzie zdarzeniom i przeżyciom przypisane zostaje znaczenie” – pisze Victor Turner w swojej pracy pt. „Od rytuału do teatru” (Turner 2005: 25). W odniesieniu do ceremonii *czumba*, akt ten jest stwarzany tu i teraz, ze szczególnym podkreśleniem kategorii teraźniejszości¹⁸.

Zarówno pozornie „miniona” historia *mpanjaka*, jak i „będąca w procesie” historia indywidualna klientów jest – posługując się trafnym terminem Michael’a Lambeka odnoszącym się do właściwości ceremonii *czumba* – „odtworzana w teraźniejszości”: *re-present*. Historia staje się przez to procesem i odczuwaniem w teraźniejszości; jej istotą jest nie tylko wielość możliwych odczytań i interpretacji, ale także jej otwartość, paradoksalna właściwość zaistnienia w przeszłości pozornie „zamkniętej”, a równocześnie bycia „w procesie”¹⁹. Teraźniejszość przeżywana podczas ceremonii *czumba* jest – posługując się terminologią zaczerpniętą od Victora Turnera – „chwilą w czasie i poza czasem” (Turner 2010: 116).

Spotkanie, odtworzenie i współtworzenie wspólnoty na czas ceremonii, łączenie różnych porządków: upodobań duchów i ludzi, czasu historycznego i teraźniejszości (dotykając przy tym także przyszłości i bliskiej przeszłości), sprzyja powstawaniu czasoprzestrzeni i kategorii wychodzących poza wszelkie podziały binarne i sztywne

¹⁷ Performatywność odnoszę tu do działania jednostki, która „tworzy się poprzez zmiany i powoduje konkretne zmiany w otaczającej rzeczywistości (Domańska 2007: 52) oraz jako przeświadczenie, że zjawiska istnieją tylko w akcie ich wykonywania i że muszą być powtarzane, by zaistnieć. Rozumienie tego terminu - jak również spotkania i synkretyzmu - zostanie rozwinięte przeze mnie w oddzielnym rozdziale temu poświęconym.

¹⁸ Pojęcie teraźniejszości zbliżone jest tu do znaczenia, jakie przypisuje Turner właściwości niektórych rytuałów, nazwanej przez niego liminalnością. To „sposób, w jaki pospolity aspekt zjawisk łączy się w nim [w rytuale – KM] z sakralnym, jednorodność z braterstwem. (...) W tego typu rytuałach przedstawia się nam „chwila w czasie i poza czasem”, a także w świeckiej strukturze społecznej i poza nią, choć tylko przelotnie, pewne rozpoznanie (w symbolice, jeżeli nie zawsze w języku) powszechnej więzi społecznej, która przestała już istnieć”. (Turner 2010: 116).

¹⁹ Trafnie ujmuje to Lambek’owskie pojęcie *continuous in the present* (Lambek 1998: 120).

pojęcia²⁰. Ceremonia nabiera cech performance'u, który według znaczenia przypisywanego mu przez Domańską: „jest niejako symbolem przekraczania granic czy nawet ich niwelowania, (...) w sensie znoszenia granic między tym, co ludzkie i nie-ludzkie” (Domańska 2007: 56).

Słuchanie, obserwacja, zbieranie oraz spisywanie relacji tych rozmówców, którzy bezpośrednio uczestniczyli w ceremonii, potraktowałam w dość innowacyjny sposób z punktu widzenia metodologii badań etnograficznych. W analizie „doświadczeń przeżywania” rozmawiałam oddzielnie z medium (w czasie po bądź przed ceremonią), oraz z duchem *czumba* (czyli – z punktu widzenia *etic* – medium „zamieszkałego” przez ducha *czumba*, medium w trakcie ceremonii).

Przykładem na przyjęcie przeze mnie odmiennego stanowiska wyjściowego wobec opisywanej problematyki, może być - kluczowe w tradycyjnych opisach tzw. „kultów opętania” – relacja zjawiska „opętania”²¹. W kontekście opisu kultury malgaskiej, jest to w moim odczuciu pojęcie sztucznie wprowadzone przez badaczy²².

Wyszłam z założenia, że to sami rozmówcy odkryją przede mną kategorie, terminy i narzędzia, które posłużą mi do analizy ich własnych opisów. Moment, który może się wydawać z perspektywy europejskiego badacza najistotniejszy dla zrozumienia istoty ceremonii *czumba*, w ujęciu jej uczestników (i nie tylko) jest tabuizowany i określany pojęciem *mianjaka*. Z analizy różnorodnych wypowiedzi wyłaniają się kategorie emiczne, których znaczenie zależy od kontekstu, z którego pochodzą: co innego znaczy *mianjaka* dla medium, a czym innym jest ono dla *czumba*. Dla obu, wynikiem „zamieszkania” ducha w ciele medium jest pewna ogólna kategoria, posiadająca wiele znaczeń i nazwana przeze mnie mianem spotkania.

Założeniem pracy jest zatem odejście od kategoryzacji świata dokonywanej zazwyczaj *ad hoc* przez badacza zdominowanego przez własne cele i pojęcia badawcze. Zacytuję tutaj trafne ujęcie rozwiązania tego problemu przez antropologa kultury Bartłomieja Walczaka w pracy pt. „Antropolog jako Inny”: „zwrócenie się w stronę

²⁰ Opisom tych kategorii – wyłonionych poprzez analizę zebranych podczas badań materiałów – poświęcam oddzielny rozdział.

²¹ Opis znaczenia i klasyfikacja pojęć „opętanie” i „trans” dokonana przez badaczy, znajdzie się w rozdziale poświęconym innym kultom opętania w Afryce i Ameryce Południowej.

²² W języku malgaskim nie istnieje słowo „opętanie”: na zjawisko „wejścia” ducha *czumba* w ciało medium używa się czasownika „zamieszkać” (*mianjaka*). W odróżnieniu od badaczy tzw. „kultów opętania”, sami uczestnicy kultu *czumba* nigdy nie uznawali „opętania” za zjawisko kluczowe dla ceremonii – mówienie o nim jest wręcz tabuizowane (*fady*). Najistotniejszą kategorią jest natomiast samo spotkanie, którego specyfikę opiszę w rozdziale poświęconym analizie zebranych wypowiedzi, opisów i spostrzeżeń.

współdzielonego doświadczenia i zanurzenie się w rzeczywistości pola badawczego sprzyja zmianie sposobu kategoryzacji świata przez badacza. W ten sposób podstawowe opozycje, takie jak poznający-poznawane, znaczący-znaczone, aktywny podmiot i bierny przedmiot zostają do pewnego stopnia przełamane w samym procesie poznania” (Walczak 2009: 138).

Biorąc udział w ceremoniach *czumba* – w pełni świadoma iluzoryczności tzw. „obserwacji uczestniczącej”, jej konsekwencji dla przebiegu ceremonii oraz dla wyciąganych przeze mnie wniosków²³ – rejestrowałam różnorodne dyskursy oraz wyobrażenia na ten temat, starając się odnaleźć kategorie istotne dla moich rozmówców, niejednokrotnie przez nich nie werbalizowane. Jest to między innymi – kluczowa dla wniosków moich badań – kategoria spotkania.

Powszechna wśród mieszkańców Madagaskaru świadomość mocy przodków oraz ukształtowane przez różnorodne czynniki wyobrażenia na temat *czumba*, obecne są jednakże nie tylko wśród wyznawców tego kultu - przede wszystkim tych, o pochodzeniu Sakalawa – ale i wśród nie-Malgaszy, innych grup regionalnych, etnicznych oraz religijnych zamieszkujących Mahajanga. Niezależnie od stopnia zaznajomienia się z kultem, stosunek wobec niego oraz wobec duchów *czumba* jest zawsze określony.

Mahajanga jest portem, miastem multikulturowym, w którym współżyją od pokoleń różnorodne religie, światopoglądy, a równocześnie uwidacznia się historyczne, społeczne i kulturowe oddziaływanie kultu *czumba*. W związku z tym, iż wyobrażenia są modyfikowane przez wpływy zewnętrzne i procesy historyczne oraz zmieniają się wskutek przepływu treści kulturowych, związanych z migracjami ludności i informacji, istotna część mojej pracy opiera się na wypowiedziach mieszkańców miasta nie będących wyznawcami kultu *czumba*.

Uwzględnienie dyskursów osób nie związanych bezpośrednio z kultem, uznałam za niezbędne między innymi dla uzyskania szerszego ujęcia fenomenu *czumba*, oraz przedstawienia istotnego kontekstu kulturowego i społecznego miasta, w którym prowadziłam badania.

²³ Zacytuję tu trafne spostrzeżenie Marc’a Augé: „Analiza rzeczywistości wyrażona jest w opowiadaniu, które podejmuje jednocześnie historię indywidualną i odniesienia zbiorowe. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku mogę uznać, że obserwator rejestruje „fikcje”, „narracje”, które są dla niego wystarczająco obce, ale ze zrozumiałych powodów. Wyrażenie „antropologia uczestnicząca” sprowadza się właśnie do tego znaczenia i nie zakłada żadnej innej przestrzeni mistycznego zjednoczenia z innymi. Etnolog może zbadać racje jednostki lub zbiorowości, nie utożsamiając się z innymi (...). Oczywiście, fakt nagrywania opowiadań innych, „uczestniczenia” w ich „fikcjach”, nie jest, można przypuszczać, bez znaczenia wobec życia obserwatora i jego własnych „fikcji” (Augé 2001: 50).

Przyjmując formułę opisu tego samego zjawiska z wielu różnych punktów widzenia – swoistego „odwrócenia” klasycznego podejścia badawczego, zakładającego wyjaśnienie danego zjawiska zgodnie z ustaloną *a priori* metodą i podejściem badawczym typu *etic* – dokonuję analizy różnorodności dyskursów związanych z *czumba*, ukazując tym samym ich oddziaływanie na codzienność, kontekst społeczny i kulturowy miasta Mahajanga.

2. Założenia teoretyczne i opis badań

- Stanowisko teoretyczne przyjęte w rozprawie

Decyzja o podjęciu badań terenowych na Madagaskarze, została poprzedzona zgłębieniem wiedzy na temat określonego przeze mnie obszaru badawczego w dostępnej literaturze tematu. Moje zainteresowanie „wyspą przodków” narodziło się z fascynacji twórczością artysty pochodzącego z ludu Mahafaly – Efiambelo, wyrosłą z tradycji rzeźb nagrobnych *alo-alo* poświęconych przodkom²⁴.

Już na początkowym etapie pracy, za kluczowe uznałam zjawiska synkretyzmu treści, estetyki i codzienności z punktu widzenia Malgaszy. Przyjęłam wstępną tezę, iż funkcjonowanie desygnatów tych pojęć w danym środowisku kulturowym związane jest z ich dynamiką - na gruncie afrykańskim wyrażaną przede wszystkim przez wprowadzanie do nich nowych elementów, treści, znaczeń - oraz performatywnością, postrzeganą tu jako proces, zmiana i ich ujawnianie się w teraźniejszości.

Ujęcie według którego specyfika badanej kultury wpływa na przyjmowane teorie i podejście badawcze, zaczerpnęłam m.in. od historyka i badacza senegalskich kultów opętania, Georges’a Balandier’a. W eseju zatytułowanym „Czego nauczyłem się od Afryki” zauważa on, iż różnorodność i żywiołowa kreatywność (*vigoureuse créativité*) kontynentu afrykańskiego – z punktu widzenia kulturowego, społecznego, filozoficznego i historycznego – sprawiły, iż jego spojrzenie i metody badawcze uległy przemianie i stały się antropologią teraźniejszości, władzy i zmiany (*anthropologie du present, du pouvoir et du changement*) (Balandier 2003: 105).

²⁴ Patrz: Marcinkowska 2011e, 2011c, 2009b.

Dynamiczny proces formułowania zagadnień badawczych i przygotowania projektu badawczego, a przede wszystkim materiały zebrane podczas pierwszego wyjazdu doprowadziły mnie do przeformułowania wyjściowego tematu. Wychodząc z założenia, że temat badań ma dotyczyć fenomenu dynamicznego, możliwego do opisania jedynie w swojej zmienności i z wielu punktów widzenia tak, aby nie zatracić jego istoty, postanowiłam krytycznie spojrzeć na zebrane podczas pierwszego wyjazdu informacje.

Badania rekonesansowe wśród rzeźbiarzy i grupy Mahafaly wykazały, iż znaczenie rzeźb *alo-alo* zostało w dużej mierze zatracone. Świadczy o tym m.in. ich przejście do sfery *profanum* i traktowanie ich przez moich rozmówców jak zwykłego dzieła sztuki czy pozbawionej treści ozdoby grobu.

Podczas mojego pobytu wśród Mahafaly i kontynuacji badań nad współczesnymi znaczeniami rzeźb *alo-alo*, miałam szczęście zapoznania się ze środowiskiem wróżbitów *mpisikidy*²⁵. Ojciec mojej tłumaczki, który ugościł mnie na czas moich badań w swoim domu, był jedynym w wiosce dyplomowanym lekarzem oraz cenionym wśród społeczności wróżbitą posługującym się techniką wróżbiarską *sikidy*. Dzięki niemu zyskałam sobie zaufanie innych *mpisikidy*, którzy udzielili mi pozwolenia na uczestnictwo w spotkaniach z klientami, a także opowiadali mi – podczas wielu aranżowanych przez pana Jean Pierre Realy spotkań nieformalnych – o różnych formach porozumiewania się z przodkami na Madagaskarze. Bardzo szybko okazało się, że to, co uważałam za jednorodną kategorię „wróżbitów”, musi zostać rozbite na liczne „podtypy” o odmiennych cechach, wpływających w naturalny sposób na kształtowanie moich pytań badawczych.

Wypowiedzi wielu moich malgaskich rozmówców, poparte pogłębioną lekturą dotyczącą specyfiki i różnorodności kultu przodków na Madagaskarze, skłaniały mnie do przyjrzenia się zjawisku *czumba*. Pozwoliłam, by wybór terenu badań został mi zasugerowany przez moich rozmówców, zgodnie z moim założeniem pozostania wiernym kategoriom i wartościom istotnym z ich punktu widzenia.

²⁵ Technika wróżbiarska *sikidy* pochodzi prawdopodobnie z tradycji arabskich i polega na odczytywaniu znaczeń z układu nasionek z drzewa *fany*. W „podpowiedzianych” przez przodków, a rozmieszczonych dzięki wróżbicie *mpisikid* układach, każdy z rzędów pionowych złożony jest z następujących po sobie 16-stu figur o dwóch możliwych konfiguracjach: jedno lub dwa nasionka. Poszczególne rzędy i linie mają swoje „imiona” i odpowiadają za konkretne dziedziny życia, (związane m.in. z bogactwem, zdrowiem, rodziną, ziemią, dziećmi), które odczytuje klientom *mpisikid*: pośrednik przodków.

Za najbardziej „prawdziwych”, wiarygodnych i skutecznych pośredników przodków, działających zgodnie z „tradycją malgaską” (malg. *fomba malagasy*) – *nota bene* rozumianą przez moich rozmówców jako kategoria dynamiczna, synkretyczna i na wskroś performatywna – uznani zostali *czumba*²⁶ z miasta Mahajanga.

Mając na uwadze rosnącą popularność fenomenu *czumba*, jego wyjątkową żywotność na tle innych przejawów kultu przodków na Madagaskarze i wreszcie - brak opracowanych wyników badań współczesnej formy kultu *czumba* w mieście, uznawanym za jego centrum - uznałam za istotne podjęcie próby opracowania wyobrażeń z nim związanych.

Po wstępnym rozpoznaniu tematu i zebraniu podstawowych danych dotyczących przygotowań i przebiegu ceremonii, wyszłam z założenia, że kult oddziałujący nie tylko na wyznawców, ale także na postronnych obserwatorów, należy rozpatrywać jako pewien fenomen, holistyczną rzeczywistość obejmującą całość życia społecznego. Aspekt performatywny ceremonii, jej „przeżywanie” ujawniające się w specyficznej dynamice, synkretyzmie elementów wchodzących w jej skład i jej znaczeniu społecznym, doprowadziły mnie do kategorii spotkania.

Pomocne w ustaleniu założeń teoretycznych przedmiotu moich badań były wnioski z prac etnologów badających tzw. kulty opętania. Antropolodzy uważani za klasyków w tym obszarze badawczym: Michel Leiris i Roger Bastide, widzieli konieczność poszerzenia perspektywy badawczej antropologa i odejścia od standardowej terminologii zarezerwowanej dla literatury *stricte* etnograficznej. Leiris widział w etiopskim kulcie *zār* raczej „symbol pewnego sposobu istnienia” i zwracał szczególną uwagę na jego aspekty teatralne (Leiris, 1980). Bastide natomiast pisał o brazylijskich rytuałach *candomblé* jako o „aktach społecznych”, a uczestnictwo w „świecie mentalnym, wyobrażeń zbiorowych” [*représentations collectives*] przedkładał nad opis najbardziej dramatycznego momentu kultu, czyli samego ataku opętania (Bastide 2007: 181).

Istotne jest w moim odczuciu dokonane przez Bastide’a przeniesienie ciężaru badań z opisu „odtworzenia” mitycznych wydarzeń podczas rytuału *candomblé*, na próbę ujęcia ich „ożywienia”. Píše on: „rytuał, który równie dobrze może być gdzie indziej, u

²⁶ Powtórzę raz jeszcze, iż dla Malgasy termin *czumba* odnosi się zarówno do medium, do ducha jak i do ceremonii o tej samej nazwie.

innych ludów lub w obrzędach innego rodzaju, zwykłym odegranym powtórzeniem [*une répétition jouée*] archaicznych gestów, tu staje się rzeczywistością przeżywaną [*une réalité vécue*], ponieważ osoba opętana uważana jest za samo *orixá*” (Ibid.: 189).

Kulty opętania – twierdzi współczesna badaczka sudańskich kultów *zār*, Janice Boddy - można opisać jedynie wtedy, gdy postrzega się je jako idiomy kulturowe, teksty kulturowe obejmujące zarówno przestrzeń i czas *sacrum*, jak i *profanum*. Boddy postrzega oddziaływanie kultów *zār* na codzienność sudańską na poziomie meta-kultury. Oznacza to, iż spełniają one – oprócz jawnie terapeutycznej funkcji – rolę żywego i dynamicznie przekształcającego się komentarza wobec teraźniejszości (Boddy 1989: 9).

Powiązanie z przeszłością i historią oraz „tworzenie” teraźniejszości (fr. *l'invention du present*) w kontekście kultów senegalskich opętania, stanowią nierozdzielne kategorie także według historyka i antropologa kultury Georges’a Balandiera. Objaśniają się wzajemnie i stanowią o konieczności odejścia od europocentrycznego opisu i przyjęcia punktu widzenia „tubylców” (Balandier 2003: 105).

Jean Duvignaud, socjolog teatru, twórca teorii daru, śmiechu i święta, zauważa, iż „doświadczenie opętania, będąc zarazem rozrywką, przyjemnością, poszukiwaniem bogów, iluzjonizmem i modlitwą, należy do "zjawisk całościowych", które wymagają szczególnych kategorii i interpretacji” (Duvignaud 1997: 147). W badanym przez niego brazylijskim obrzędzie *umbanda* poszukuje „astrukturalnych przejawów wyobraźni” widząc w nich środki służące do zbiorowego przywracania pamięci (Ibid.: 33). Nieustanny proces reinterpretacyjny, brak przywiązania do ustanowionego rytuału, „kombinowanie” z elementami zapożyczonymi od wszystkich innych kultów, to cechy świadczące o istocie święta: jego dynamice (Ibid.: 41).

Perspektywa badawcza zwrócona z stronę opisu wyobrażeń dotyczących danego zjawiska i jego znaczenia społecznego, jest mi szczególnie bliska. Intensywność przeżywania uzyskana przez nagromadzenie znaków i ich różnorodność, radość świętowania, przekraczanie granic istnienia jednostkowego, składają się na istotę opisywanej przeze mnie pod koniec niniejszej pracy kategorii spotkania w kontekście malgaskiej ceremonii *czumba*. Pojęcie to rozumiem za Duvignaud’em jako „wezwanie do wspólnego przeżycia przez grupę ożywiającego doświadczenia postrzeganego za pośrednictwem jednostki” (Ibid.: 140).

Opierając się na przemyśleniach znawcy religijności i duchowości malgaskiej Pietra Lupo, uważam, iż dyskurs religijny Malgaszy - m.in. ze względu na brak przywiązywania wagi do chronologii oraz na przekaz oparty na słowie mówionym i pamięci kolektywnej - sięga poza ramy wyłącznie religijne i staje się po prostu elementem składowym kultury: *fait de culture* (Lupo 2006: 28).

Spotkanie to coś więcej, niż tworzenie wspólnoty „tu i teraz”, wielokrotne odtwarzanie przeszłości i intensywne przeżywanie rzeczywistości za pośrednictwem medium *czumba*. Posłużę się tu spostrzeżeniem badaczki haitańskich kultów wudu Mayi Deren, która na podstawie osobistych doświadczeń, następująco opisuje ceremonię, w której bierze udział: „całość nie jest sumą części: nie służymy innym, sobie nawzajem – raczej służy się razem czemuś wspólnemu, czemuś, co obejmuje wszystkich i wszystko” (Deren 2000: 313).

Pytania, koncepcje badawcze oraz mój obszar zainteresowań kształtowały się stopniowo przede wszystkim dzięki doświadczeniom wyniesionym z badań terenowych, ich analizie oraz dyskusji z antropologami zajmującymi się kulturą Madagaskaru. Długie rozmowy ze znawcą kultury duchowej i religijności Malgaszy, profesorem Uniwersytetu w Tulare Pietrem Lupo, nakierowały mnie ku badaniom tego, co żywe, dynamiczne, synkretyczne, a więc znowu – wedle kategorii malgaskich – odpowiadające kwintesencji tego, czym jest dla Malgaszy kult przodków: „sztuką życia”.

W kontekście ceremonii *czumba*, doszłam do wniosku iż sytuacja, w której symboliczna śmierć medium staje się urzeczywistnieniem energii życiowej, jest paradoksalnie apoteozą i kulminacją życia. Taka postawa uderza w szczególny sposób, jeśli dokona się jej porównania ze „społeczną nieobecnością śmierci, tożsamą ze społeczną nieobecnością życia” w europejskich społeczeństwach konsumpcyjnych (Debord 2006: 115). Opisywany przez obserwatora współczesnych zachowań społecznych i kulturowych Guy Debord’a świat, pozbawiony jest autentycznych przeżyć, własnej historii jednostkowej i wspólnotowego życia zakorzenionego w historii. W kontekście fenomenu *czumba*, jego aktorzy – zarówno uczestnicy ceremonii, jak i obserwatorzy – tworzą w moim odczuciu odwrotność tej wizji: utraconą przez nas „rzeczywistość bezpośrednio przeżywaną” (Debord 2006: 26).

Zacytuję tu trafne spostrzeżenie antropologa Jean’a Duvignaud: „to jasne, że stany transu i opętania powinny zostać w całości powiązane z systemem przedstawień kulturowych oraz z typem układu, w jakim się przejawiają, ale w jeszcze większym

stopniu winny się one łączyć ze zjawiskami niewielkich rozmiarów, obecnymi na głębokich poziomach życia zbiorowego i przejawiającymi się w ciągłej walce z ograniczeniami – jak niemożność komunikowania się z bliźnim, niezaspokojenie potrzeb, niezdolność do przyjęcia wartości zgodnych z naturą organizmu oraz z miejscem, jakie się zajmuje, itd. – ujrzelibyśmy wówczas ową wolność, jak poszukuje samej siebie w pojedynczym człowieku i próbuje pokonać przeszkody – jeśli nie w rzeczywistości, to przynajmniej poprzez obrazy” (Duvignaud 2011: 61).

Analiza „obrazów” performatywnie wytwarzanych podczas ceremonii *czumba*, wyobrażenia ich dotyczące funkcjonujące w kontekście miasta Mahajanga oraz więź, jakie wytwarzają one wśród uczestników ceremonii, to kluczowe wątki niniejszej pracy. Wolność to – w odniesieniu do kultu *czumba* – gromadzona dzięki kontaktom z *czumba* energia, doświadczana tu i teraz „sztuka życia”, kategoria występująca ponad podziałami binarnymi, nazwana przeze mnie spotkaniem.

Malgaski koncept *aina* – siły życiowej i nieśmiertelnej duszy oraz mocy *hasina* i *heriny*, nieustających wraz ze śmiercią i emanujących na wspólnotę *fihavanana*, znajdują swoje ujście w naturalnym pędzie do kreacji rzeczywistości obejmującej zarówno przyszłość, jak i przeszłość. Pełnia tej rzeczywistości „spotyka” się w teraźniejszości i znajduje swoje odzwierciedlenie w synkretycznej formie ceremonii *czumba*.

To właśnie kreatywne tworzenie historii w teraźniejszości, jej ponowne, poetyckie od-tworzenie (*re-present*), zaintrygowało amerykańskiego antropologa Michaela Lambek’a, badacza kultu *czumba* wśród Betsimisaraka ze wschodniego wybrzeża Madagaskaru. Badanie świadomości historycznej postrzeganej jako indywidualna praca wyobraźni, nie oznaczało dla niego odstąpienia od realizmu czy prawdy. Pojęcie prawdy historycznej, wykluczającej tworzenie i przedstawianie historii, jest tu ponownie kategorią odnoszącą się do świata europejskiego. Wiadomo natomiast, że należy przyjąć inną postawę badając kultury wyrosłe z oralności: ich przetrwanie zależy w dużej mierze od dynamiki ich warstwy performatywnej (Lambek 2002: 136).

Do innych, również performatywnych praktyk przekazywania i podtrzymywania pamięci takich jak gesty, uśmiechy, układanie ciała w różnych sytuacjach, nawiązuje także Ewa Domańska. Praktyki te nazywa „performanse’ami nawykowymi” (*habitual performances*), poprzez które pamięć „nie tylko się prezentuje, ale przede wszystkim działa (*social habit memory*)” (Domańska 2007: 54).

Ceremonia postrzegana jako widowisko, kontekst, w jakim się ona tworzy, konstrukcja i dynamika postaci – zarówno w niej uczestniczących, jak jedynie pośrednio związanych, bądź obserwujących z dystansu – to pojęcia, które okazały się dla mnie wyjątkowo pomocne. Język teatru, który pragnie wyrazić świat ducha i wyobraźni, oraz bliskość teatru z rytuałem, były już przedmiotem moich badań prowadzonych pod kątem pracy magisterskiej pt.: „Teatr Snów – próba interpretacji antropologicznej”²⁷. W przypadku zjawiska *czumba* ma miejsce odwrotna sytuacja: tutaj świat duchowy objawia się w postaci widowiska. Poprzez performatywną – stwarzającą – funkcję języka, ciała i kontekstu ceremonii, ujawnia się on w codzienności, a realizuje w teraźniejszości „bezpośrednio przeżywanej”.

„Performanse wyznaczają tożsamość, tworzą pętle czasowe, przekształcają i ozdabiają ciało, opowiadają historie” pisze antropolog teatru Richard Schechner w swoich rozważaniach na temat kategorii performansu (Schechner 2006: 44). Przedmiotem performatyki są zachowania, działania przeciwiczone i spełnione, które wpierw opanowano i wypróbowano. Pojęcie performatyki jest w moim odczuciu wyjątkowo istotne nie tylko w odniesieniu do Lambek-owskiego „od-twarzania” historii, lecz także w opisie konstruowania postaci *czumba*, a w szczególności podczas performatywnej zmiany płci medium.

Nawiązując do sztandarowej już w badaniach *gender* koncepcji Simone de Beauvoir, według której ciało jest z natury sytuacją historyczną, a płeć jest działaniem niosącym zawsze pewne znaczenie, ceremonia *czumba* unaocznia tezę według której rzeczywistość płci jest performatywna. Rekwizyty i przedmioty niosą ze sobą konkretne znaczenia społeczne i służą identyfikacji poszczególnych *czumba* w większym stopniu, niż opowieść zgodna z tak zwaną „prawdą historyczną”.

Funkcje performansu według antropologa teatru Richarda Schechnera – spełniane także przez ceremonię *czumba* – stawiają w jednym szeregu zabawianie, tworzenie pięknej formy i nauczanie, z ustanawianiem lub zmienianiem tożsamości, uzdrawianiem, budowaniem wspólnoty. I wreszcie – z obcowaniem z tym, co święte (Schechner 2006: 61).

Wykorzystanie pojęć *performance’u* i performatywności jako kategorii interpretacyjnych i metody badawczej pozwoliły mi na dostrzeżenie i opisanie fenomenu

²⁷ Praca magisterska pisana pod kierunkiem prof. dr hab. Anny Zadrożyńskiej została obroniona w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego w 2002.VI.12.

czumba przede wszystkim jako żywego procesu, umierającego i powstającego za każdym razem na nowo. Uwidoczniałam w ten sposób znaczenie społeczne ceremonii i kultu *czumba*, oraz podjęłam próbę odejścia od sztańc zbyt często stosowanych w nauce europejskiej w analizach innych kultur²⁸. Próba spojrzenia na kult *czumba* stosując terminy i kategorie *emic* oraz zebranie różnych wyobrażeń dotyczących tego samego zjawiska naprowadziły mnie na ścieżkę, która znajdowała się gdzieś pomiędzy binarnymi kategoriami pojęciowymi.

Wychodząc z malgaskich pojęć *aina* (siły, duszy), oraz sił *herina* i *hasini*, a także przyświecającej im kategorii wspólnoty *fihavanana*, uznałam pojęcie „spotkania” za słowo-klucz do opisanienia fenomenu *czumba*. Pomocne były tu dla mnie rozważania filozoficzne Giorgio Agambena dotyczące „pola napięć” występującego między przeciwnościami i jego krytyka zachodniej filozofii, a także dywagacje Michel’a Maffesoli’ego dotyczące specyfiki współczesnych „plemion” i znaczenia wspólnotowości (Agamben 2006, Maffesoli 2008).

Spotkanie stanowi dla mnie równowartość pojęcia, którego poszukiwał antropolog Jean Duvignaud opisując „astrukturalne przejawy wyobraźni” m.in. w brazylijskich rytuałach *umbanda* – skądinąd prawdopodobnie najbliższych formalnie ceremonii *czumba* (Duvignaud 2011: 33). Różnica w moim podejściu badawczym wobec fenomenu *czumba* polega jednak na położeniu nacisku nie tyle na fascynujący dla Duvignaud’a „stan przedopętania”, „wstępny bałagan, służący jako rodzaj wyrzutni dla wszelkich prowokowanych wydarzeń”. Skłaniam się raczej ku opisaniu – słowami moich rozmówców – tego etapu ceremonii, który stanowi dla nich samych jego sedno.

Za Jean’em Duvignaud’em zwracam uwagę na dynamizm, pełnię i „nadmierny przepływ ludzkiej energii” podczas ceremonii. Cechy te stanowią o podstawowym, trudnym do opisanienia za pomocą naukowej terminologii znaczeniu i istocie ceremonii dla jej uczestników. „Podobnie jak nie istnieje dyskurs na temat święta, tak samo nie da się dojść do esencji zjawisk, które badamy: święto dziurawi dyskurs...” (Duvignaud 2011: 33). Zakładam więc przede wszystkim przewagę dyskursów moich rozmówców nad terminologią „naukową”, narzuconą *ad hoc*, łącząc je z obserwacją performatywności

²⁸ „Czas zauważyć, że nie można już stosować binarnej logiki podziałów która zdominowała wszystkie dziedziny. Dusza i ciało, duch i materia (...) – lista mogłaby być znacznie dłuższa - nie są już swoimi ścisłymi przeciwieństwami. W gruncie rzeczy byty te i mnóstwo konkretnych sytuacji przez nie reprezentowanych łączą się ze sobą, wytwarzając życie codzienne, coraz bardziej wymykające się uproszczonej taksonomii, do której przyzwyczaiła nas pewna odmiana redukcjonistycznego pozytywizmu” (Maffesoli 2008: 39).

ceremonii, która w dużej mierze wpływa na kształtowanie jej znaczenia społecznego oraz powtarzającej się cyklicznie, kreatywnie wytwarzanej kategorii spotkania.

Sformułowane i opisane przeze mnie w niniejszej pracy pojęcie spotkania, opiera się więc na obserwacji i analizie malgaskiej koncepcji „sztuki życia” w jej aspekcie performatywnym, poszukiwaniu znaczenia i odzwierciedlenia energii *hasina* i *heriny* w czasoprzestrzeni ceremonii *czumba*. Następnie przechodzi przez teorię „pola napięć” Agamben’a zacierając wszelkie kategorie binarne, wreszcie nawiązuje do poszukiwanego przez Duvignaud’a „dynamizmu, który łączy i przenosi brane zewsząd znaki” oraz „przestrzeni, w której granica pomiędzy naturą i życiem społecznym naprawdę nie istnieje” (Duvignaud 2011: 54).

- Metodologia

„Większość tego, na co w świecie odpowiadamy (i o czym mówimy w antropologii), mieści się ontologicznie nie w samych rzeczach, lecz w naszym doświadczeniu tych rzeczy” (Hastrup 1995: 191). Znaczące dla bogactwa opisu i próby odejścia od autorytatywności „badacza”, było odnalezienie ścieżki badań u rozmówców: a więc wyjście od kategorii stosowanych m.in. przez wyznawców *czumba*. Oprócz obserwacji samych medium i *czumba*, zbierania ich opowieści i wypowiedzi, za niezbędne uznałam zrozumienie kontekstu społecznego i kulturowego, w którym funkcjonuje i rozwija się kult. Istotnym elementem niniejszej pracy było więc także gromadzenie wyobrażeń osób postronnych na temat ceremonii i kultu *czumba*, medium i duchów *czumba*.

Podczas trzech samodzielnych wyjazdów terenowych na Madagaskar, udało mi się uczestniczyć²⁹ w około dwudziestu trzech³⁰ ceremoniach *czumba*, rozmawiać z ok. trzydziestoma medium oraz piętnastoma *czumba*³¹. Przeprowadziłam wiele rozmów

²⁹ Do niemożności pozostania jedynie „obserwatorem” podczas ceremonii *czumba*, powrócę w rozdziale poświęconym jej szczegółowemu opisowi.

³⁰ Podczas niektórych ceremonii w jednym ciele medium „zamieszkiwało” kolejno od dwóch do pięciu *czumba*. Zdarzało się też, że *czumba* „zmieniał” ciało medium i „zamieszkiwał” obecną na ceremonii osobę.

³¹ Lista spisanych wywiadów w aneksie do niniejszej pracy. Część spontanicznych rozmów nie zostało przeze mnie nagranych ani spisanych – zostały one jedynie zapisane w prywatnym dzienniku.

nieformalnych z około czterdziestoma mieszkańcami Mahajanga nie będącymi wyznawcami *czumba*, ponadto korzystałam z każdej okazji nadarzającej się podczas mojej podróży do rozmowy (przeprowadzenia tzw. „wywiadu swobodnego”) z napotkanymi osobami o fenomenie *czumba*.

Uzyskanie pozwolenia na uczestnictwo w ceremoniach – nie tyle od medium czy klientów, ile od samych przodków – wiązało się niejednokrotnie z długimi rozmowami poprzedzającymi moją wizytę i tłumaczącymi moje zamiary. Zaznaczę tu, iż nie każda moja prośba uczestnictwa w ceremonii czy chociażby rozmowy z medium (a tym bardziej z *czumba*) spotkała się z przychylną reakcją. Medium obawiały się niejednokrotnie negatywnej reakcji ich *czumba*, sprowadzenia na siebie bądź swoją rodzinę kary, nieświadomego złamania jednego z wielu *fady*, wreszcie – wywołania zazdrości sąsiadów bądź innych medium.

Nie łatwiej było zdobyć sobie zaufanie osób nie związanych osobiście z kultem *czumba*. W tym wypadku moje zainteresowanie tym tematem traktowane było jako fanaberia *vazaha* (białej), niepotrzebne narażanie siebie - i nieświadomie także innych - na nieznane sobie (ale nie mieszkańcom Mahajanga) moce.

W każdym przypadku przyjmowałam etyczną zasadę zgodnie z którą najważniejsze jest poszanowanie odczuć moich rozmówców, nawet, jeśli ma to wpłynąć na ilość czy jakość moich badań. Takie podejście owocowało niejednokrotnie pozyskiwaniem sympatii obserwujących mnie Malgaszy – w tym także medium – i pozytywnym rozsiewaniem plotek o „akademickim” charakterze moich zainteresowań. Zdarzało się, że osoba, która kategorycznie odmówiła mi przy pierwszej prośbie spotkania, po pewnym czasie sama zgłaszała się do mnie³² z chęcią porozmawiania, z zaproszeniem na ceremonię bądź nawet w towarzystwie namówionej przez siebie znajomej medium.

Zauważyłam iż problemy, z jakimi spotykałam się próbując nawiązać kontakt z daną osobą bądź społecznością, stanowiły dla mnie niejednokrotnie cenny materiał do refleksji. Wraz z upływem czasu i doświadczeniem nabytym podczas uczestnictwa w

³² Nie bez przyczyny już po pierwszym wyjeździe badawczym zdecydowałam się na wynajmowanie zawsze tego samego pokoiku w ogólnie znanym hotelu o rodzinnej atmosferze, wynajmowanym chętniej znajomym właścicielom, takim, którzy zamierzają zostać tam dłużej – a więc nie turystom, ile Malgaszom czy osobom przybyłym do Mahajanga do pracy sezonowej czy na studia. Potencjalni rozmówcy wiedzieli gdzie mnie szukać, pojawiali się więc u mnie niejednokrotnie bez zapowiedzi i nie czuli się skrępowani „wakacyjną” atmosferą i zamieszaniem panującym w hostelach czy eleganckich hotelach goszczących *vazaha*.

ceremoniach,

a także dzięki prywatnym rozmowom z medium oraz z ich klientami, stało się dla mnie jasne, iż przypieczętowanie moich badań bezpiecznym przymiotnikiem „akademickie” funkcjonuje jedynie w dyskursach publicznych medium i wyznawców *czumba*, a nawet towarzyszących mi tłumaczek. Dla osobności byłam zawsze pytana, jakie są moje „prawdziwe” zamiary

i jakie mam problemy, czy moc *czumba* znana jest też we Francji³³ i czy chciałabym zostać medium *czumba*, by pomagać innym.

Uznając złudność tzw. „obserwacji uczestniczącej” – siłą rzeczy zawsze subiektywnej i napiętnowanej ograniczeniami kulturowymi³⁴ – dużą część moich rozmów przeprowadziłam w osobami nie związanymi bezpośrednio z kultem, często o innym wyznaniu czy pochodzeniu etnicznym, mieszkającymi w Mahajanga. Ich wypowiedzi stały się podstawą do uzyskania wielowarstwowego, różnorodnego, „gęstego” opisu zjawiska, jakim jest kult *czumba*, dostrzeżenia go z różnych punktów widzenia. Intrygujący był zasięg oddziaływania emocji związanych z kultem *czumba*: niezależnie od stopnia znajomości kultu czy wiedzy o nim, wyznawanej religii czy pochodzenia etnicznego, nie spotkałam mieszkańca Mahajanga który nie miałby określonego zdania na ten temat i byłby na niego obojętny. Dlatego też znaczenie społeczne kultu *czumba* i jego oddziaływanie znalazło się w centrum moich zainteresowań.

Wychodząc od fenomenologicznej tezy, głoszącej, iż „rzeczywistość jest właśnie tym, co postrzegamy” (Lyotard 2000: 89), nie oceniałam ani nie analizowałam żadnej z wypowiedzi, pozostawiając opis *czumba* takim, jaki się ukazuje pojedynczym osobom.

Wypowiedzi moich informatorów odzwierciedlają ich wyobrażenia na temat fenomenu *czumba*. Parafrazując słowa Gaston’a Bachelarda, rzeczywistość zmienia się w zależności od tego, jak odbiera się świat, a „wyobraźnia tworzy więcej niż rzeczy i dramaty, tworzy nowe życie, tworzy nowy umysł, otwiera oczy, które uzyskują nowe sposoby widzenia” (Bachelard 1998: 52). To właśnie „sposoby na kreatywne wcielanie

³³ Dla większości Malgaszy *vazaha* (biały) mówiący po francusku postrzegany jest jako Francuz, bądź co najmniej mieszkający we Francji.

³⁴ Trafnie ujął to Bartłomiej Walczak w konkluzji swojej pracy pt. „Antropolog jako Inny”. Píše on iż „w procesie badania rzeczywistości społecznej i kulturowej pęknięcie między kategoryzacją świata dokonywaną przez badacza i uczestników badanej społeczności jest nieuniknione. (...) Stąd wniosek, że należy pogodzić się z koniecznością ciągłego poszukiwania kompromisu, lawirowania pomiędzy dwoma [wieloma - KM] sposobami kategoryzacji świata i ustawicznego powrotu, do alternatywnej strategii” (Walczak 2009: 139).

przeszłości w teraźniejszość”³⁵, a więc synkretyczne w swym charakterze owoce kreatywności w odniesieniu do przeżywania przeszłości, okazują się być istotne w budowaniu wyobrażeń dotyczących kultu *czumba*.

Metodą badawczą stosowaną przeze mnie zarówno wobec rozmów z medium, jak i z osobami nie związanymi z kultem, były spontanicznie wywiązujące się rozmowy oparte – na początkowym etapie – o kwestionariusz dostosowywany stopniowo do indywidualnych informatorów tak, aby nie ingerował w ich osobisty tor wypowiedzi. Pewne znaczenie miała tu także tzw. wyobraźnia antropologiczna, która „podpowiadała, w jaki sposób sformułować pytania, aby badacz dowiedział się tego, co go interesuje, a rozmówca zrozumiał pytanie, i aby problem wydał mu się na tyle bliski, żeby zechciał rozwinąć swoją wypowiedź” (Malewska-Szałygin 2008: 17).

Istotne było dla mnie zbieranie i opracowywanie materiałów badawczych w oparciu o rozmowę, a nie o narzucone w „wywiadzie” pytania. Ograniczając, w pewnym stopniu, autorytatywność badacza, dążyłam nie tylko do uchwycenia odmiennego, nowego dla mnie sensu, jakie miały dla rozmówcy istotne dla fenomenu *czumba* terminy, ale także do ujawnienia innego obrazu świata, jaki się kryje za użytymi przez nich słowami.

W każdym przypadku pogłębiona rozmowa poprzedzona była nieformalnym spotkaniem zapoznawczym, często odbywającym się na neutralnym gruncie (na targu, na ulicy, podczas przypadkowych spotkań³⁶). Takie postępowanie miało szczególne znaczenie w stosunku do medium *czumba*: każde moje zachowanie ocenione jako niepoprawne i niezgodne z *fomba malagasy* mogłoby w ich odczuciu wpłynąć na stosunek *czumba* wobec ich samych oraz innych wyznawców. Szacunek wobec przodków był zawsze priorytetem dla moich rozmówców – a więc i dla mnie - stąd niezbędne było uzyskanie zaufania wśród tzw. „informatorów”.

Dość szybko uznałam za stosowne przyjęcie metody parokrotnego powracania do tych samych rozmówców i rozkładania naszych spotkań w czasie. Było to korzystne

³⁵ Zdanie zaczerpnięte z pracy Ron’a Emoff’a. W wersji oryginalnej: *means of creatively incorporating the past into the present* (Emoff 2000: 1).

³⁶ Moje odczucia w kwestii tzw. „zbiegów okoliczności” i „braku przypadków” na Madagaskarze są bardzo podobne do tych, o których wspomina Ron Emoff. Píše on: „Regularnie zdarzały mi się takie „zbiegi okoliczności” na Madagaskarze; moi malgascy przyjaciele tłumaczyli mi potem, że są to wskazówki wysyłane przez duchy przodków, odzwierciedlające ich poparcie i pomoc - w końcu byłam na Madagaskarze po to, by badać fenomen *czumba*.” (Emoff 2002b: 50).

zarówno z punktu widzenia trybu życia, mentalności i zachowań Malgaszy – stroniących raczej od nachalnego zarzucania sobie pytaniami i pośpiechu – jak i w kontekście dynamicznego podejścia do zmieniających się problemów i tematów badawczych. Za Markiem Augé, francuskim badaczem współczesności i Afryki, wyszłam z założenia, że antropolog to ktoś, kto nie tyle analizuje czy interpretuje, lecz zastanawia się nad danym fenomenem po nabraniu do niego czasowego dystansu i po „zapomnieniu” o nim (Augé 2001: 90).

Pomocne w przyjęciu takiej postawy okazało się nagrywanie wszystkich wypowiedzi w języku ojczystym moich informatorów (malgaski bądź francuski), notowanie pełnych wypowiedzi oraz dokładne, pisemne ich tłumaczenie następujące od razu po przeprowadzonej rozmowie. Celem takiej metody było jak najwierniejsze uchwycenie osobistych narracji moich rozmówców oraz próba odejścia od europocentrycznego i autorytatywnego opisu antropologicznego.

Inspiracją do przyjęcia postawy, w której to informatorzy „kierują” badaniami a antropolog jest tym, który zbiera oraz – dzięki upływowi czasu – porządkuje i „zastanawia się” nad wypowiedziami, była praca Pat Caplan dotycząca „narracji osobistych” związanych z kultem *zār* (Caplan 1997). Przejawem takiego stanowiska jest moja decyzja o zachowaniu pojęć oryginalnych, malgaskich, ponieważ znaczenie ich odpowiedników w języku polskim zawsze będzie nieco inne, niż oryginalne, a niejednokrotnie będzie powielało europocentryczne konotacje związane z tym słowem³⁷.

Już przed pierwszym wyjazdem badawczym starałam się zrozumieć terminy malgaskie odnoszące się do kosmologii, filozofii i wartości funkcjonujących w tym kręgu kulturowym.

Stworzenie na własny użytek słowniczka pojęć malgaskich związanych z tematem oraz jego stopniowe uzupełnianie i wychwytywanie słów w nagranych wypowiedziach moich rozmówców, pozwoliło mi ponadto na nauczanie się języka malgaskiego na tyle, by zrozumieć rozmowy dotyczące interesującego mnie tematu i formułować zdania w tym języku. Przekroczenie bariery językowej okazało się bardzo pomocne przy zyskiwaniu zaufania moich rozmówców: moje próby komunikowania się z nimi po malgasku zawsze były odbierane pozytywnie i świadczyły w ich oczach o moim poważnym podejściu do zadania, którego się podjęłam. Niejednokrotnie zauważyłam, iż zadawanie pytań po malgasku oraz bardziej świadome przysłuchiwanie się opowieściom

³⁷ Przykładem są m.in. terminy *czumba*, *mpanjaka*, *mianjaka*.

moich rozmówców sprawiało, iż niejednokrotnie „zapominali” oni o moich obcym pochodzeniu i wypowiadali się z większą elokwencją i odwagą.

Słowniczek terminów malgaskich³⁸ uzupełniałam adnotacjami dotyczącymi zaobserwowanych podczas badań zachowań – rytualnych i codziennych – sposobów wyrażania się i ich wyrazu. „Uzewnętrznienie” terminów i abstrakcyjnych idiomów kulturowych ujawniło się dla mnie stopniowo podczas zbierania informacji i nagrywania rozmów. Przykładem może być cisza rozmówców i niepisany zakaz zadawania pytań podczas ceremonii: są one oznaką prawdziwości wypowiedzi i świadczą o jej randze znaczeniowej³⁹. Dlatego też *czumba* niechętnie opowiadają o okolicznościach ich śmierci, podobnie sami medium nie chcą narażać się duchom i zdradzać ich sekretów.

W takich przypadkach starałam się uchwycić znaczenie danego zachowania czy jego braku poprzez obserwację, dotrzeć do niego pośrednio bądź wyciągnąć wnioski z faktu nie uzyskania takich czy innych informacji. Regularne prowadzenie osobistego dziennika pozwalało mi nie tyle na uzupełnianie informacji – które starałam się czerpać jedynie z autentycznych wypowiedzi moich informatorów – ile na zapisywanie obserwacji, opisanie kontekstu danej rozmowy czy ceremonii, jej atmosfery i specyfiki.

Do „niezaborczych” metod stosowanych podczas badań należy także oglądanie nagranych podczas ceremonii filmów wspólne z moimi rozmówcami⁴⁰. Obserwacja „bohaterów” filmu oglądających siebie samych, zwrócenie uwagi na ich spontaniczne reakcje, wypowiedane komentarze oraz mowę ciała przybliżyły mi ich stosunek do zjawiska *czumba*. Ten pozawerbalny przekaz odnoszący się do poruszanego w filmie tematu, angażuje ciało i mimikę oraz wpływa na zachowania społeczne danej grupy.

Podczas pierwszych wyjazdów badawczych niemalże wszystkie rozmowy i wywiady przeprowadzałam z towarzystwem Malgaszki, spełniającej rolę mojej tłumaczki. Okazało się, że medium darzą większym zaufaniem kobiety-tłumaczki, niż mężczyźni, którzy są częściej podejrzani o chęć wykorzystania siły *czumba*, bądź „zdradzenia” jego sekretów innemu medium. Kobiety potrafią w oczach Malgaszy dochować tajemnicy i docenić otwartość *czumba*. Mimo to okazało się, że to mojej tłumaczce – szczególnie,

³⁸ Słownik terminów malgaskich znajduje się w aneksie do niniejszej pracy.

³⁹ Podobna informacja o znaczeniu ciszy w kontekście kultu *czumba* także w pracy Lambek’a (Lambek 1998: 123).

⁴⁰ Metoda ta została przeze mnie zaczerpnięta od doświadczenia badawczego Pat Caplan (Caplan 1997: 234).

jeśli jest pochodzenia Sakalawa, bądź innego wyznania – grozi w większym stopniu gniew *czumba*, niż mi.

Należy zaznaczyć, że jako *vazaha* – biała cudzoziemka – byłam w powszechnym mniemaniu mniej narażona na ewentualną niechęć *czumba*⁴¹. W powszechnym mniemaniu *czumba* zazwyczaj lubi obcych, przebacza im też więcej ze względu na zrozumienie ich odmiennych zwyczajów *fomba*. Sam fakt mojego uczestnictwa w ceremonii świadczy w odczuciu medium i *czumba* o moim uznaniu dla jego mocy i chęci okazania mu szacunku – nawet, jeśli niejednokrotnie wyrażanego w sposób dla nich bardzo zabawny i nieporadny.

Przez fakt nie należenia do wspólnoty Malgaszy – zarówno żywych, jak i zmarłych – uzyskiwałam niejednokrotnie prawo do zadawania pytań, które uważane byłyby za podejrzane w przypadku innych osób. Wiedza na temat osobistych przeżyć medium, pochodzenia *czumba* oraz przebiegu ceremonii, mogłyby być bowiem wykorzystane przez osoby, które są zazdrosne bądź chciwe i które użyłyby tych informacji w celu zaszkodzenia medium – i za jego pośrednictwem także *czumba*.

Dodatkowym atutem mojej osoby było pochodzenie z innego kraju, niż Francja. Niejednokrotnie mój akcent zdradzał (a też starałam się, żeby tak było), iż mimo tego, iż jestem *vazaha*, jednak nie jestem Francuską – co zazwyczaj wzbudzało spore zainteresowanie i naturalną sympatię. Powszechna niechęć do Francuzów wynika nie tylko z przeszłości kolonialnej Madagaskaru, ale i ze stereotypowego, negatywnego wizerunku, jaki wyrobili sobie w odbiorze Malgaszy turyści francuscy⁴².

Zauważyłam, iż sposób, w jaki medium, *czumba* i klienci reagują na moją obecność na ceremonii, może przynieść równie wiele informacji co sposób, w jaki reagują oni na inne sytuacje. Kierowałam się celnym spostrzeżeniem związanym z metodologią badań terenowych, według którego „zamiast podejmować jałowe wysiłki w celu całkowitej eliminacji wpływu badacza, powinniśmy raczej skupić się nad zrozumieniem istoty jego wpływu” (Hammersley, Atkinson 200: 29).

Podczas ceremonii oczekiwano ode mnie – a jeszcze w większym stopniu od mojej malgaskiej tłumaczki – skierowania konkretnej prośby do *czumba*. Rzadko kiedy

⁴¹ Inne traktowanie mnie przez *czumba* i medium wyrażało się np. w pozwalaniu na robienie zdjęć podczas ceremonii. Uzyskiwałam pozwolenie na ich publikację i publiczne pokazywanie, ale jedynie pod warunkiem, że odbiorcy nie będą Malgaszami.

⁴² Do tematu dotyczącego postrzegania Francuzów i kategorii turystów zwanych *sacado* powrócę w dalszej części pracy.

wierzono, iż chodzi „wyłącznie” o badania i pracę. Klienci – a do tej kategorii byłam zaliczona wraz z moją tłumaczką – są nadal poddanymi, którzy muszą jedynie czekać, słuchać i zachowywać się zgodnie z *fomba* (zwyczajem, przyzwyczajeniami, upodobaniami) danego *czumba*.

- Charakterystyka terenu badań oraz doświadczeń terenowych

Madagaskar to czwarta co do wielkości wyspa świata. Położona w zachodniej części Oceanu Indyjskiego, oddzielona jest od kontynentu afrykańskiego Kanałem Mozambickim i geograficznie zaliczana do południowo-wschodniej Afryki. Jednak specyfika jej kultury, pochodzenie mieszkańców, języka i wierzeń oraz fauna i flora wyspy sprawiają, że często postrzega się ją jako odrębny, „ósmą kontynent”, ogniwo między światem afrykańskim a malajo-polinezyjskim. Na jej niezwyłość składa się też jedyny w swoim rodzaju splot krajobrazów wysokogórskich, pól ryżowych, egzotycznych wybrzeży, rajskich wysepek, pól wanilii i pustynnych ziem.

Sami mieszkańcy wyspy najczęściej nazywają Madagaskar mianem *Tanindrazana*: „wyspa, na której mieszkają przodkowie”. W różnorodności i wielości form związanych z kultem przodków tkwi specyfika i unikalny charakter zarówno kultury duchowej, jak i materialnej Malgaszy⁴³.

Historia i kultura Madagaskaru tworzą mozaikę niezwykle głęboko zakorzenionych tradycji lokalnych oraz różnorodnych wpływów i zapożyczeń kulturowych. W VII wieku kupcy arabscy zakładający swoje faktorie na Madagaskarze, napotkali na ugruntowane już od wieków osadnictwo ludów spokrewnionych z Polinezyjczykami. Do dziś silna jest wśród Malgaszy wiara w uczestnictwo w życiu codziennym duchów przodków, zwanych *Vazimba*, których pochodzenie wiąże się z Indonezją. O ile na północy wyspy silne były wpływy islamu i kultury arabskiej, na zachodzie osiedlali się czarnoskórzy osadnicy Bantu ze wschodniego wybrzeża Afryki. W XVI wieku założyli tam silne królestwa Sakalawa: to historia związana z rządzącymi tam *mpanjaka*, przekazywana w wielu różnych wersjach z pokolenia na pokolenie, stała

⁴³ W literaturze dotyczącej Madagaskaru funkcjonują też nazwy wyspy związane np. z endemicznością jej fauny i flory („Niezwyczajna Wyspa”) czy kolorem ziemi („Czerwona Wyspa”).

się podstawą do powstania wierzeń dotyczących duchów *czumba* i związanego z nimi kultu.

Na Madagaskarze żyje około osiemnastu grup regionalnych⁴⁴ o różnorodnych korzeniach i bogatej kulturze. Najliczniejszą i najpotężniejszą grupą są Merina, zamieszkujący centralny rejon wyspy. Nieco na południe osiedlili się hodowcy bydła Betsileo. Wzdłuż wybrzeży zamieszkują tzw. *côtiers*: m.in. kupcy i rolnicy Sakalawa na zachodnim wybrzeżu, Betsimisaraka na wschodnim, rybacy Vezo na południowym krańcu Madagaskaru. Grupy tzw. „Wielkiego Południa” – Mahafaly i Antandroy – trudnią się przede wszystkim pasterstwem, natomiast Mikea z południowego zachodu określa się jako łowców i zbieraczy.

Istotnym rysem kulturowym wyspy jest także obecność m.in. przybyłych tu w celach handlowych przybyszy z Indii, okolicznych wysp (Seszele, Komory, Mauritius), Francji (dawnego kolonizatora Madagaskaru) i ostatnio – Chin. Stanowią oni grupy kultywujące swoje zwyczaje i religię: w dużym stopniu wpływają na kształtowanie zróżnicowanego krajobrazu kulturowego Madagaskaru, a w szczególności miast, takich jak Mahajanga, będących historycznie ośrodkami handlu, wymiany kulturowej i różnorodności religijnej.

Portowe miasto Mahajanga na północno-zachodnim Madagaskarze uważane jest za jedno z miejsc nie tyle pochodzenia, ile pochowania⁴⁵ *mpanjaka* Sakalawa i w związku z tym za główny ośrodek działalności medium *czumba*⁴⁶. Skuteczność ceremonii *czumba* i wiekowa tradycja przeprowadzania jej w Mahajanga sprawia, że przyjeżdżają tu nie tylko Malgasze, ale także wyznawcy pochodzący z okolicznych wysp (Seszele, Mauritius, Komorów, Reunion), krajów kontynentu afrykańskiego czy Europy. W mniemaniu wielu Malgaszy tylko w tym mieście można znaleźć „prawdziwych medium *czumba*” w odróżnieniu do wielu innych „szarlatanów” i „fałszywych *czumba*” działających w innych

⁴⁴ Mapa obrazująca obszar zamieszkania poszczególnych grup regionalnych w załączniku. Przyjmuję dalej termin „grupa regionalna”, a nie „lud” bądź „grupa etniczna”, na określenie grup zamieszkujących Madagaskar. Powołuję się tu na – unikatowe na skalę Afryki – występowanie jednego, dość jednolitego języka malgaskiego (jego formy są uważane za dialekty malgaskiego, a nie odrębne języki), historyczną izolację geograficzną zarówno całej wyspy, jak i poszczególnych grup ludności, oraz silną identyfikację poszczególnych grup z regionem geograficznym, z którego pochodzą ich przodkowie.

⁴⁵ W tym przypadku przyjąłem także kategorie lokalne do dalszej analizy zjawiska *czumba*. Okazuje się, że rozpoczęcie ceremonii jest w istocie powtórzeniem momentu zgonu, a więc „końca” (w kategoriach *etic*) historii życia danego *mpanjaka*.

⁴⁶ Próba oszacowania ilości medium działających w dzielnicy Mahajanga – Abbatoir, przybliży rangę tego zjawiska. Według poczynionych przez mnie obserwacji i rekonesansu wśród moich informatorów, na tę dzielnicę przypada około 12 medium *czumba* na kwartał. Można przyjąć, że w samym Abbatoir działa około 120 medium.

rejonach wyspy. Kult *czumba* jest dziś niewątpliwie istotnym składnikiem kształtowania tożsamości etnicznej Sakalawa⁴⁷.

Opisy, fragmenty wypowiedzi z wywiadów i spostrzeżenia zanotowane w niniejszej pracy, pochodzą z materiałów zebranych przeze mnie podczas trzech samodzielnych wyjazdów terenowo-badawczych na Madagaskar. Odbłyły się one w latach 2007 (1.X–16.XI), 2008 (07.VII–19.VIII) i 2009 (02.XI–03.XII) dzięki wsparciu finansowemu Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie⁴⁸.

Pierwszy wyjazd badawczy odbył się w 2007 roku (październik-listopad), miał charakter rekonesansowy i obejmował przede wszystkim tereny południowe Madagaskaru: regiony zamieszkane przez grupy Betsileo, Zafimaniry i Mahafaly. Inspiracją do wyjazdu było zapoznanie się z niezmiernie ciekawą twórczością rzeźbiarza z grupy regionalnej Mahafaly – Jean Jacques’a Efiainbelo – oraz jego ojca. Ich prace, wyrosłe z głęboko zakorzenionej tradycji Mahafaly wykonywania rzeźb ku czci przodków, zostały zaliczone przez francuskiego krytyka sztuki Andre Magnin’a, do kategorii „afrykańskiej sztuki współczesnej” i zyskały międzynarodowe uznanie podczas przełomowej dla interpretacji tzw. „sztuki Afryki” wystawy paryskiej pt. „Africa remix – contemporary art of a continent”.

⁴⁷ Szczegółowe badania na temat wpływu kultu *czumba* na tożsamość Sakalawa, opracował amerykański badacz Lesley Sharp na przykładzie miejscowości Ambanja (Sharp 1996).

⁴⁸ Od 2005. III do 2010.V pracowałam w Dziale Etnografii Krajów Pozaeuropejskich w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie obejmując stanowisko adiunkta zajmującego się sztuką i kulturami afrykańskimi oraz organizacją imprez kulturalnych. Nagrane i spisane wywiady z badań prowadzonych na Madagaskarze, część dokumentacji fotograficznej i filmowej dostępne są w Archiwum Muzeum oraz udostępniane publiczności m.in. na wystawie jubileuszowej „Zwykłe-niezwykłe, fascynujące kolekcje” (2009-2010 PME). Zakupione przeze mnie obiekty: rzeźby, przedmioty codziennego użytku, tkaniny, instrumenty muzyczne, rękodzieło, biżuteria oraz rekwizyty związane z kultem *czumba*, zostały przeze mnie przekazane Muzeum. Podczas pracy w Muzeum wygłosiłam 20 prelekcji związanych tematycznie z Madagaskarem. Zorganizowałam także autorską wystawę zdjęć z Madagaskaru pt. „Madagaskar – wyspa przodków” w maju w 2009 roku w Galerii Outdoor w Radomiu, w ramach „Dni Dialogu Kultur Świata”.



Fot. 1 – Grobowiec zbiorowy Mahafaly z rzeźbami *alo-alo*, rogami zebu i naczyniami, w których zostawia się pożywienie dla zmarłych przodków. Okolice Ampanihy, Wielkie Południe, listopad 2007.

Rzeźby *alo-alo* (fot. 1)⁴⁹, nierozzerwalnie powiązane z kultem przodków, łączą dziś w swej formie znaczenia odnoszące się do kosmologii malgaskiej z symbolicznym odzwierciedleniem dynamicznie zmieniających się pragnień i upodobań Malgasy. Stanowią one przykład tego, co w kulturach afrykańskich najbardziej charakterystyczne: synkretyzmu, splotu tradycji i wyłaniania się nowych, dynamicznych wartości – zarówno estetycznych, jak i symbolicznych, znaczeniowych.

W tradycji *alo-alo* fascynowało mnie to, co okazało się wspólne także m.in. dla kultu *czumba* czy w kontekście ceremonii powtórnego pochówku *famadihana*: wyobrażenia dotyczące śmierci, które mają na Madagaskarze ścisły związek z miłością

⁴⁹ Wszystkie zdjęcia zamieszczone w niniejszej pracy zostały wykonane przeze mnie podczas wyjazdów terenowych na Madagaskar (lata 2007-2009).

do życia, ideą płodności, bogactwa, dobrobytu. Śmierć otrzymuje tu zupełnie inne konotacje, niż w kręgu kultury europejskiej: promieniuje ona życiodajnym duchem, wyrażanym na wiele różnych sposobów.

Założeniem wyjazdu było zbadanie żywotności i dynamiki tradycji wykonywania rzeźb nagrobnych *alo-alo* wśród grupy regionalnej Mahafaly, zarówno wśród rzeźbiarzy, jak i odbiorców bądź obserwatorów tej sztuki. Planowałam udokumentować zachowane w terenie rzeźby *alo-alo* oraz zbadać znajomość symboliki i znaczenie tej tradycji wśród Mahafaly.

Moim celem był rejon tak zwanego Wielkiego Południa, znanego z tradycji rzeźb nagrobnych Mahafaly: *alo-alo*. Dzięki pomocy organizacyjnej pracowników Muzeum Etnograficznego w Tulear udało mi się dotrzeć do rzeźbiarza Jean Jacques'a Efiimbela i przeprowadzić z nim pogłębioną rozmowę.

W oparciu o przygotowany przed wyjazdem i zweryfikowany w trakcie kwestionariusz, przeprowadziłam wywiady na temat współczesnego znaczenia rzeźb *alo-alo* i specyfiki kultu przodków u Mahafaly. Rozmówcami byli spotkani przedstawiciele Mahafaly oraz – przede wszystkim – rzeźbiarze działający w Tulear, okolicznych wioskach i mieście Ambositra: malgaskim centrum sztuki i rzemiosła. Podczas pierwszego wyjazdu badawczego wykonałam także pełną dokumentację fotograficzną rzeźb *alo-alo* zachowanych na terenie znajdującym się między miejscowościami Androka i Ampanihy.

Korzystając z konieczności przemieszczenia się ze stolicy na południe, przeprowadziłam także rekonesans różnych tradycji malgaskich związanych z kultem przodków u grup Merina, Betsileo i Zafimaniry. Dzięki sprzyjającej, suchej porze roku, miałam możliwość uczestnictwa w dwóch ceremoniach *famadihana* (miejskiej w Antsirabe, wśród Merina, oraz w jej wersji tradycyjnej w wiosce Sakaivo Nord wśród Zafimaniry), natomiast poprzez zyskanie zaufania rodziny mojej tłumaczki podczas dokumentacji rzeźb *alo-alo*, udało mi się uzyskać informacje dotyczące tradycji wróżbiarskiej *sikidy* bezpośrednio od wróżbity *mpisikid*.

Wtedy też dowiedziałam się od samych *mpisikid* oraz ich klientów o kulcie *czumba*, „najprawdziwszym” i najbardziej silnym – w mniemaniu moich rozmówców – w regionie zamieszkanym przez Sakalawa. Jeszcze podczas pierwszego wyjazdu badawczego udało mi się dojechać do miejscowości Miandrivazo, porozmawiać z ludźmi

o kulcie *czumba* oraz dotrzeć do pierwszego medium *czumba*. Niezwykle ciekawa, trwająca prawie całą dobę ceremonia *czumba*, oraz rozmowy przeprowadzone po niej z medium i jego klientami, potwierdziły mnie w przekonaniu o wyjątkowym charakterze, żywotności i wielości znaczeń tego kultu.

W odróżnieniu od zapomnianej już prawie przez Mahafaly symboliki i znaczenia rzeźb *alo-alo*, kult *czumba* zaskakuje skalą swojego oddziaływania i zakorzenieniem zarówno w historii, jak i w codzienności nie tylko samych Sakalawa, ale także osób nie zaangażowanych w kult. To właśnie ze względu na społeczne znaczenie tego kultu, jego niezwykle ciekawy aspekt performatywny i synkretyczny charakter, postanowiłam zbadać podczas kolejnego wyjazdu właśnie tę formę kultu przodków.

Drugi wyjazd badawczy odbył się w 2008 roku (lipiec-sierpień) i dotyczył już ściśle przejawów kultu przodków wśród Sakalawa. Pierwszy etap badań miał miejsce w mieście Mahajanga i polegał na uczestnictwie w ceremoniach *czumba* oraz przeprowadzaniu pogłębionych wywiadów z medium *czumba*. Rozmowy oparte były na kwestionariuszu przygotowanym w języku francuskim, w razie potrzeby tłumaczonym rozmówcom na język malgaski przez tłumacza towarzyszącego mi podczas badań. Nagrania były przez nas wspólnie przesłuchiwane, tłumaczone i spisywane. Uzupełnieniem wywiadów były notatki dotyczące ceremonii w których uczestniczyłam oraz zapis fotograficzny, audio i filmowy fragmentów ceremonii.

Tematem moich zainteresowań była przede wszystkim relacja żywi – duchy *czumba* – medium, preformatywność ceremonii, stosowane kody symboliczne i znaczenie społeczne postaci medium. Wpływ zmian zachodzących w kulturze Sakalawa na charakter, przebieg i dynamikę ceremonii *czumba*, jak także na stosunek do przodków, znalazły się w centrum moich zainteresowań. Podjęłam próbę opisania relacji żywych ze światem przodków, teatralizacji oraz synkretyzmu estetycznego i znaczeniowego ceremonii *czumba*, specyfiki holistycznego podejścia do chorób ciała i duszy.

Podczas drugiego wyjazdu miałam także możliwość uczestnictwa w święcie *Fanampo Be* (sierpień 14-18, Mahajanga) poświęconym duchom *mpanjaka* Sakalawa i ściśle związanym z tradycją kultu *czumba*. Przeprowadziłam tam wiele luźnych rozmów z medium oraz z przybyłymi na święto gośćmi, oraz wykonałam dokumentację fotograficzną i filmową wydarzenia.

Nieco pobocznym tematem, związanym z pierwotnym zamysłem niniejszej pracy, były rzeźby nagrobne Sakalawa: problematyka związana z ich stanem zachowania w terenie, popularnością i powszechnością występowania.



Fot. 2 – Murowany, malowany grobowiec Sakalawa. Na współczesnych grobowcach przedstawiane są często sceny z życia codziennego, postaci kolonialistów bądź gwiazd popkultury. Wyobrażenie kobiety ciężarnej jest nawiązaniem do motywu płodności, kluczowego w odniesieniu do rzeźb nagrobnych Sakalawa, nazywanych często przez kolekcjonerów – zupełnie nieadekwatnie do ich właściwego znaczenia – stylem „porno Sakalawa”. Rejon Morondawy, sierpień 2008.

Wynikiem poszukiwań było wykonanie dokumentacji fotograficznej istniejących grobowców (fot. 2) i rzeźb w rejonie Morondawy, Belo sur Tsiribinha, Belo sur Mer oraz Miandrivazo. Ze względu na utrudniony dostęp do cmentarzysk oraz na zanik tradycji rzeźb nagrobnych u Sakalawa, postarałam się o uzyskanie pozwolenia na dostęp do magazynów Muzeum Sztuki i Archeologii w Antananarywie (Reserve de Musée d'Art et Archeologie). Informacje uzyskane dzięki pracownikom muzeum oraz dokumentacja

fotograficzna rzeźb stała się cennym uzupełnieniem wiedzy uzyskanej podczas pierwszego wyjazdu badawczego, dotyczącego tradycji rzeźbiarskich ludu Mahafaly z południa wyspy oraz przyczynkiem do rozważań nad religijnością i duchowością Sakalawa dziś.

Trzeci wyjazd badawczy odbył się w 2009 roku (listopad-grudzień) i miał miejsce wyłącznie w mieście Mahajanga. Ten etap badań charakteryzował się pogłębionym podejściem do tematu: oparty był o nawiązane podczas wcześniejszych wyjazdów znajomości i zasadzał się na wielokrotnych wywiadach z najbardziej zaufanymi medium, na rozmowach z ich klientami oraz osobami postronnymi.

Istotne było dla mnie uchwycenie znaczenia rekwizytów i zachowań rytualnych oraz mechanizmów rządzących wprowadzaniem innowacji w obręb ceremonii. Celem nadrzędnym tego etapu badań była próba rekonstrukcji ceremonii *czumba* „od wewnątrz”: uchwycenie punktu widzenia medium oraz samego *czumba* (ducha wcielonego w ciało medium) w oparciu o pogłębione rozmowy z trzema zaufanymi informatorami. Przeprowadzałam wywiady z samymi *czumba*, z bliższą rodziną medium, z klientami. Podczas wywiadów interesowały mnie przede wszystkim znaczenie momentu „wymiany dusz”, stosunku medium wobec ducha, miejsce medium *czumba* w społeczności żywych i specyfikę oralnego charakteru wiedzy dotyczącej genealogii *mpanjaka* Sakalawa.

Ze względu na znaczenie kultu *czumba* w Mahajanga, powszechną obawę przed złamaniem zakazów *fady* narzuconych przez przodków oraz przed siłą samych medium, temat moich badań okazał się bardzo delikatny nie tylko w odniesieniu do wyznawców kultu. Bliska znajomość ze znanymi w poszczególnych dzielnicach medium, a przede wszystkim z potomkiem królewskim *mpanjaka* Randriakatoarison Marcelem, pomogły mi w dotarciu do innych medium oraz w rozmowach z ich klientami. Zyskałam sobie ich zaufanie także dzięki obecności na ceremoniach i stosowaniu się do zwyczajów i reguł obowiązujących podczas nich, jak także – wcale nie bagatelnym faktem nie pochodzenia z Francji oraz bycia kobietą.

Oprócz dogłębnej obserwacji ceremonii i przeprowadzenia wywiadów z medium, dokumentacji fotograficznej, filmowej i audio, podjęłam się próby zbadania dyskursów zaistniałych wokół kultu *czumba*. Interesowało mnie znaczenie społeczne tego kultu, jego oddziaływanie i obecność w życiu codziennym zewnętrznych obserwatorów.

Przeprowadziłam rozmowy m.in. z muzułmanami, hinduistami, protestantami, katolikami, wyznawcami sekt (*Jesusy Mamonjy* i *Apokalipsy*) oraz z przedstawicielami innych, niż Sakalawa grup regionalnych i narodowości (Merina, Betsileo, Hindusami, Chińczykami, Francuzami, przedstawicielami mniejszości pochodzących z Mauritius, Reunionu i Komorów). Zebrałam wypowiedzi oraz dokonałam obserwacji dotyczących wyobrażeń i „sensu” *czumba* z punktu widzenia różnych grup wiekowych, etnicznych i religijnych zamieszkujących miasto Mahajanga: swoisty tygiel kultów, narodowości i tradycji.

Rozmowy oparte były na zindywidualizowanych kwestionariuszach przygotowanych w języku francuskim i malgaskim. Wywiady przeprowadzane były przeze mnie w języku francuskim (z informatorami, którzy biegle posługują się tym językiem) i malgaskim. W mojej pracy towarzyszyła mi zawsze Malgaszka władająca francuskim i znająca realia miasta Mahajanga oraz specyfikę pracy w terenie.

Podczas ostatniego wyjazdu przeprowadziłam także pogłębioną kwerendę bibliograficzną w bibliotece Alliance Française w Mahajanga oraz w Archiwum Narodowym w Antananarywie.

Szczególnie istotny dla budowy zawartości merytorycznej pracy oraz poszukiwań źródłowych po powrocie z trzeciego wyjazdu stał się mój pobyt w charakterze specjalisty-antropologa, w Muzeum Etnograficznym w Genewie (MEG) w Szwajcarii i udział w pracy nad koncepcją i realizacją wystawy „À Madagascar. Photographies de Jacques Faublée, 1938-1941”⁵⁰. Tematem wystawy był proces „odkrywania znaczeń” w oparciu o antropologię wizualną na przykładzie dokumentacji fotograficznej i badań terenowych antropologa Jacques’a Faublée, realizowanych w latach czterdziestych XX wieku na Madagaskarze. Praca nad identyfikacją etnograficzną i opisaniem zbioru fotografii Jacques’a Faublée⁵¹, opracowanie tekstów informacyjnych do wystawy, nadzór merytoryczny nad publikacją, a przede wszystkim współpraca z profesorem Evą Keller, znawcą antropologii Madagaskaru, okazały się być bardzo pomocne i inspirujące do napisania niniejszej pracy i wysunięcia wniosków z moich własnych badań.

Dodatkowego materiału porównawczego do moich badań dostarczyły mi obserwacje bądź rozmowy przeprowadzone na temat innych kultów opętania, wierzeń

⁵⁰ Kuratorami wystawy byli Majan Garlinski oraz Eve Hopkins.

⁵¹ Całość kolekcji fotograficznej Jacquesa Faublée dostępna jest w wersji zdigitalizowanej na stronie Genewskiego Muzeum Etnograficznego www.ville-ge.ch/meg.

tradycyjnych i medycyny naturalnej pochodzących z szeroko pojętego afrykańskiego kręgu kulturowego poczynione podczas moich indywidualnych wyjazdów do Brazylii (kult *umbanda* w Porto Alegre i *candomblé* w Salvador de Bahia), Maroka (tradycja *gnaua*), RPA (tzw. szamani i lekarze medycyny naturalnej), Ghany (tradycje pogrzebowe i wierzenia ludu Ewe), Togo (kult *voodoo* i targ fetyszy w Lomé) i Burkina Faso (tradycyjne wierzenia ludu Bobo)⁵².

W tym miejscu pragnę serdecznie podziękować licznym osobom za pomoc i wsparcie zarówno podczas prowadzenia badań, jak i właściwego pisania pracy.

Szczególne podziękowania adresuję do wszystkich moich rozmówców za darzenie mnie zaufaniem, za udzielone informacje, cierpliwe odpowiedzi, które wydawały się im często oczywiste, a dla mnie bardzo istotne. Są to przede wszystkim tzw. „główni informatorzy”, czyli medium – oraz „zamieszkali” w nich *czumba* – do których wracałam wielokrotnie. Wymienię tu panią Janine, Lucille, Oantoraza Celestine, Monique Nurbanu i Nadine, które wykazały się wielką cierpliwością i zaangażowaniem. Bez ich wsparcia nie zdobyłabym zapewne zaufania innych medium. Nie uzyskałabym także tak istotnego podczas badań poczucia bezpieczeństwa, zapewniającego mi skupienie na temacie badań i maksymalne wykorzystanie czasu ograniczonego długością mojego pobytu na Madagaskarze.

Wyjątkową rolę w aranżowaniu spotkań z *czumba* i na uczestnictwo w ceremoniach odegrał mój niezastąpiony przyjaciel: *mpanjaka*, *moasy* i wróżbita *mpisikidy* pan Randriakatoarison Marcel. Pan Marcel pomagał mi w dotarciu do medium oraz wspierał mnie aktywnie w dokumentowaniu tradycji malgaskich (*fomba malagasy*), które stanowiło wysoce przez niego cenioną formę wyrażenia szacunku wobec przodków, a

⁵² Przebywałam w wymienionych krajach w następujących okresach: 2010.IX – 2011.IV: Brazylia, region Rio Grande do Sul, Porto Alegre oraz Planalto, w ramach projektu „Czas na Polskę” realizowanego podczas wolontariatu dla Wspólnoty Polskiej, następnie wyjazd indywidualny do regionu Bahia i Pernambuco. 2009.V-VI – Etiopia, wyjazd indywidualny. 2007.II-III – Maroko, wyjazd indywidualny. 2006.VIII-IX – RPA, Namibia, Botswana, Zimbabwe – organizator wyprawy, przewodnik grupy. 2005.VI-IX – Ghana, region Wolty – wolontariat dla Polskiej Akcji Humanitarnej/GLEN w Instytucie Sztuki Radzo-Losito w Alavanyo oraz wyjazdy prywatne do Togo i Burkina Faso. Z medycyną naturalną, wróżbiarstwem i zjawiskiem mediumiczności miałam też do czynienia podczas moich wizyt w Peru (ceremonia *ayauasco*) oraz Meksyku (tradycja *curanderos*).

tym samym wpływało na gromadzenie jego osobistej mocy *hasina*. Wierzę, że niebagatelną rolę w przeprowadzeniu badań i napisania niniejszej pracy odegrał też talizman (wraz z napisaną odręcznie przez pana Marcela gwarancją na niego) stworzony specjalnie dla mnie w celu zakończenia badań sukcesem.

Muszę tu wspomnieć także o osobach nie będących wyznawcami *czumba*, które całkowicie bezinteresownie pomogły mi w dotarciu do informatorów należących do ich społeczności. Dziękuję w szczególności Randriananavalona Hery Tiana – wyjątkowo tolerancyjnemu i otwartemu pastelowi anglikańskiemu, Jafarowi i Johnny – muzułmańskim studentom pochodzącym z Komorów oraz hinduskiemu sprzedawcy tkanin (zgodnie z jego prośbą, nie podaję w tej pracy jego imienia).

Zwłaszcza podczas pierwszych dwóch wyjazdów, istotne w mojej pracy terenowej były moje tłumaczki: Haingu Malala, Razia Mamonde, Jarsyl i Larissa Jaffardine, które świetnie sprawdzały się nie tylko w trudnym tłumaczeniu symultanicznym, ale także wykazały się dużą cierpliwością podczas wspólnego, żmudnego przesłuchiwania wywiadów, spisywania ich na pierwszym etapie po malgasku, potem zaś tłumaczeniu na francuski. Niejednokrotnie pomogły mi one także we wprowadzeniu do środowiska *czumba*: jestem im podwójnie wdzięczna za odwagę i osobiste narażanie się na potencjalny gniew *czumba* i medium, a czasem wręcz niechęć i niezrozumienie ze strony własnej rodziny.

Na wstępnym etapie kształtowania koncepcji i konspektu pracy, pomocne okazały się sugestie profesora Leszka Kolankiewicza (profesor w Zakładzie Teatru i Widowisk Instytutu Kultury Polskiej na Uniwersytecie Warszawskim i dyrektor tego instytutu, wykładowca na Wydziale Wiedzy o Teatrze Akademii Teatralnej w Warszawie), a bardzo inspirujący udział w jego wykładach dotyczących antropologii widowisk.

Moje trzy wyjazdy badawcze na Madagaskar nie doszłyby do skutku, gdyby nie zostały dofinansowane przez Państwowe Muzeum Etnograficzne w Warszawie. Należą się szczerze wyrazy podziękowania za wsparcie finansowe moich wyjazdów ówczesnemu dyrektorowi: dr Janowi Witoldowi Sulidze.

Podczas pierwszego wyjazdu badawczego i poszukiwania informacji związanych z rzeźbami *alo-alo* Mahafaly, miałam zaszczyt poznania antropologa i znawcy kultury duchowej i religijności Malgaszy, profesora Uniwersytetu w Tulare, Pietra Lupo. Liczne

przeprowadzone z nim dyskusje, jego sugestie dotyczące badań terenowych oraz udostępnione materiały określiły mój obszar zainteresowań – za co należą mi się wyrazy wdzięczności i podziękowania za cierpliwość i poświęcony mi czas.

Niezastąpione w nauce języka malgaskiego były pomoc i wsparcie Arka Zięby, podróżnika i wielbiciela Madagaskaru oraz mieszkającego w Warszawie dr hab. Inż. Désiré Dauphin Rasolomampionona, którym serdecznie dziękuję.

Pomocni w kwestiach organizacyjnych podczas pierwszego, rekonesansowego wyjazdu, byli dla mnie m.in.: pracownicy Centre Culturel Albert Camus w Antananarywie, pracownicy Muzeum w Antananarywie i Muzeum w Tulear oraz dziennikarze pracujący od lat na Madagaskarze: Tim Healy i Rupert Cook. Poszukiwania dostępnych źródeł bibliograficznych, materiałów porównawczych oraz dokumentacji historycznej na Madagaskarze, stało się możliwe dzięki udostępnieniu zbiorów przez następujące placówki kulturalne: Alliance Française w Tulear, Muzeum Sztuki w Antananarywie, Archiwum Państwowym w Antananarywie, filię Uniwersytetu Państwowego w Tulear.

Etap opracowywania materiałów i pogłębiania tematu został w dużej mierze ułatwiony dzięki niezastąpionemu doświadczeniu pracy nad koncepcją i realizacją wystawy dotyczącej Madagaskaru, pt „À Madagascar. Photographies de Jacques Faublée, 1938-1941” w Muzeum Etnograficznym w Genewie (MEG). Specjalne podziękowania adresuję przede wszystkim do Dyrektora MEG pana Boris’a Wastiau oraz mojego tutora Philippe’a Mathez za umożliwienie mi pobytu w Muzeum. Dostęp i opracowanie merytoryczne zbioru fotografii Faublée oraz współpraca z Evą Keller, etnologiem specjalizującym się w regionie północno-wschodnim Madagaskaru wykładającym obecnie na uniwersytecie w Zurychu, znacznie wpłynęły na zrozumienie kontekstu historycznego kultury malgaskiej oraz opracowanie koncepcji teoretycznej niniejszej pracy.

Zupełnie prywatne, choć równie ważne, ciepłe podziękowania należą się moim przyjaciółom, którzy wierzyli przez cały czas w efekty moich zmagani, przekazywali bardzo ważne dla mnie słowa otuchy podczas wyjazdów badawczych i motywowali mnie do pracy.

Są to przede wszystkim: niezastąpione pod każdym względem Zdzisława Marcinkowska, Marta Skwirowska (za bezwarunkowe wsparcie), Jarek Zuzga (za

wszystko), Weronika Pruchnik, Aga Lerch, Tomek Porowski i Marian Maciejewski (za nieprzemijającą troskę, piękne melodie, niezrównane powitania i pożegnania), Hania Rubinkowska-Anioł (za szczere poparcie dla moich badań), Kuba Królikowski (za wyjątkowe wsparcie podczas pierwszego wyjazdu), Zemer Avital (za docenienie mojej intuicji badawczej), Francisco Nukamendi (za wiarę w moje możliwości).

Za inspiracje i wspólne, twórcze dyskusje dotyczące międzykulturowości i synkretyzmu w kulturach pozaeuropejskich, dziękuję także wszystkim moim studentom z wydziału Kulturoznawstwa na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

II Stan badań

Niewielu badaczy: antropologów bądź osób związanych w jakiś sposób z Madagaskarem (misjonarzy, podróżników, urzędników), podjęło się opisu fenomenu *czumba* odbiegającego od pobieżnych zapisów poczynionych przez nich obserwacji. Ze względu na wielką różnorodność i ilość ceremonii malgaskich związanych z kultem przodków, badania nad dynamicznym zjawiskiem *czumba*, do niedawna mającym też bardzo hermetyczny charakter, nie były podejmowane przez badaczy terenowych właściwie aż do lat osiemdziesiątych XX wieku.

Oprócz pierwszej, w całości poświęconej kultowi *czumba* pracy ewangelickiego misjonarza Henry Rusillon'a, pisanej pod wpływem wieści dotyczących szeroko komentowanej „manii tanecznej” *ramanenjana* z 1863 roku, której skala pobudziła władze francuskie do zainteresowania się tematem malgaskiego kultu przodków, aż do roku 1985 – wydania pracy kolejnego misjonarza: Jean-Marie Estrade, nie powstała żadna znacząca publikacja dotycząca *czumba* (Rusillon 1912, Estrade 1985).

Badacze współcześni, których podejście metodologiczne do fenomenu *czumba* stanowi przełom wobec wcześniejszych prób ujęcia tematu i niewątpliwie najpełniejsze jego ujęcie oparte na poważnych badaniach terenowych, to Robert Jaovelo-Dzao, Michael J. Lambek i Ron Emoff (Jaovelo-Dzao 1996, Lambek 2002, Emoff 2002). Należy też wspomnieć o antropologach, którzy przyczynili się do opisanie szerszego kontekstu kulturowego w których funkcjonują poszczególne wierzenia malgaskie, oraz przybliżenia podstawowych pojęć związanych z kosmologią i filozofią malgaską.

1. Badacze duchowości i religii Malgaszy

Do jednego z najbardziej znanych antropologów, którzy poświęcili część swoich badań tematyce związanej z kulturą duchową Madagaskaru, należy folklorysta i ojciec francuskiej etnografii Arnold van Gennep (Gennep 1904). Jest on autorem wydanego już w 1904 roku opracowania „*Tabou et totémisme à Madagascar*” i przełomowego studium pt. „*Obrzędy przejścia*”. W pierwszej publikacji-monografii ukazuje on zwyczaje i zakazy funkcjonujące w kulturze tradycyjnej Malgaszy w świetle teorii Jamesa Frazera, podkreślając jednak czysto malgaskie, rdzenne pochodzenie analizowanych przez siebie zjawisk. Rytuały oznaczają według van Gennepa przejście jednostki bądź grupy z

jednego stadium życia do nowego, pomagają w opuszczeniu dotychczasowego etapu i w odnalezieniu się w nowej roli, w budowaniu nowej tożsamości.

Rytuał nie miałby swojej mocy bez ustanowienia pewnych reguł przestrzeganych przez uczestników, ale także zakazów, które w kontekście kultury malgaskiej zwane są *fady*. Ich znaczenie, powszechność i oddziaływanie na kult przodków, duchowość oraz codzienność Malgaszy, znalazły się także w obszarze zainteresowań innego badacza: Norwega Jørgena Ruud (Ruud 1970). W latach 1934-54 pracował on dla Norweskiego Luterńskiego Stowarzyszenia Misyjnego (NMS) na Madagaskarze, następnie – z ramienia Norweskiego Towarzystwa Naukowego, British Museum i Uniwersytetu w Cambridge – poświęcił się badaniom terenowym z zakresu językoznawstwa porównawczego, etnografii i religioznawstwa. We wstępie do swojej pracy pt. „Taboo – a study of malagasy customs and beliefs”, podkreśla znaczenie etycznego postępowania w terenie oraz zwraca uwagę na konieczność dynamicznej i otwartej interpretacji szybko zmieniających się rytuałów i kultury duchowej Malgaszy (Ruud 1970: 5).

Ruud stawia siebie w roli następcy teorii Arnolda van Gennepa, popierając jego tezę o rdzennie malgaskim pochodzeniu zakazów *fady*. Dla jej udowodnienia przytacza przesłanki lingwistyczne oraz własne obserwacje oparte na głębokiej znajomości i analizie filozofii i mentalności Malgaszy. Wspomina też o niezwykle ciekawym zjawisku „powstawania” nowych elementów tradycji i rytualnych zakazów, nazywając to zjawisko „lokalnym wytwarzaniem⁵³” tabu przez osoby uznane za oficjalnych spadkobierców tradycji malgaskich.

Innym znanym i cenionym norweskim badaczem tradycyjnej kultury duchowej Malgaszy był pastor Lars Vig (Vig 1977, 2001). Jego studium pt. „Wierzenia i zwyczaje Malgaszy”, należy do kanonu prac etnograficznych o charakterze opisowym dotyczących „wyspy przodków”. Nagromadzone przez niego podczas dwudziestoletniej służby informacje są na tyle istotne, iż odnoszą się do stanu kultury malgaskiej z przełomu XIX i XX wieku, kiedy Madagaskar znajdował się w znacznej izolacji od wpływów zewnętrznych. Oprócz szczegółowych danych dotyczących czasu i przestrzeni *sacrum* w różnych rejonach wyspy, ceremonii związanych z kultem przodków i rekwizytów używanych przez wróżbitów, badaczowi udało się zebrać znaczącą kolekcję talizmanów malgaskich zwanych *ody*, przekazanych przez niego Muzeum w Oslo. Po śmierci Viga w 1913 roku, zawartość jego cennych zapisków oraz artykuły wydawane dotychczas w języku norweskim pozostawały prawie nieznane. Dopiero w 1977 roku zainteresował się

⁵³ Z języka angielskiego: *local manufacturing* (Ruud 1970: 6).

nimi jego rodak – Otto Dahl – który doprowadził do przetłumaczenia i rozpowszechnienia prac swojego poprzednika (Dahl 1999).

Nieco inny charakter od studiów norweskich misjonarzy miały zainteresowania współczesnych francuskich badaczy skoncentrowanych przede wszystkim wokół zagadnień natury społeczno-historycznej i antropologicznej. Socjologowie badający specyfikę tożsamości malgaskiej: Suzanne Chazan-Gillig, Robert Dubois, Sophie Goedefroit, nie umniejszali jednak kontekstu kultury duchowej i wszechobecnego kultu przodków, widząc w nich bardzo istotne wyróżniki „malgaskości” (Chazan-Gillig 1991, Dubois 2002, Goedefroit 1998).

Etnografem, który całą swoją pracę badawczą poświęcił wyspie przodków, był Francuz Jacques Faublée (Faublée 1954, 1946). Jego systematyczne podejście do badań terenowych, funkcjonalne ujęcie wszystkich sfer życia Malgaszy oraz większości ludów zamieszkujących wyspę w latach 1938-65, uzupełnione zostało o prawdopodobnie najbardziej szczegółową dokumentację fotograficzną życia religijnego i codzienności Malgaszy wykonaną w tamtym okresie⁵⁴ (Garlinski 2010). Jego zainteresowanie skupiało się w szczególności na kulturze duchowej i materialnej grup Vezo oraz Bara, w późniejszym okresie poświęcił się badaniom lingwistycznym, w szczególności związanym z dialektami malgaskimi.

Do prac o przekrojowym i ogólnym charakterze, odwołujących się do kultury duchowej Malgaszy należą studia żyjącego w Tulear francuskiego antropologa i religioznawcy Pietra Lupo. Sztandarową pracą tego profesora wykładającego historię Madagaskaru i religioznawstwo na Uniwersytecie w Tulear, jest praca pt. „Bóg w tradycji malgaskiej”, w której przedstawia on różnorodność i bogactwo znaczeń pojęcia Boga u Malgaszy (Lupo 2006). Koncepcje malgaskie ukazane są tu na tle tradycji afrykańskich i nauki chrześcijańskiej.

⁵⁴ Dokumentacja fotograficzna Jacques’a Faublée z jego pierwszej wyprawy z lat 1938-41 złożona z 7.200 zdjęć, została opracowana m.in. przeze mnie i udostępniona przez Muzeum Etnograficzne w Genewie na podstronie internetowej Muzeum: www.ville-ge.ch/meg/collections.php (2012).

2. Badacze kultu *czumba* – ich podejścia metodologiczne oraz interpretacyjne.

Próby interpretacji znaczenia kultu przodków na Madagaskarze oraz kultu *czumba* czynione były w okresie kolonialnym – zazwyczaj na podstawie opisów i relacji misjonarzy bądź podróżników – przez psychologów, socjologów, lekarzy i urzędników. Opis fenomenu *czumba* zawężano często do własnej specjalizacji naukowej i rozpatrywano w świetle dogodnym dla udowodnienia założonych *a priori* tez pracy. Powszechnym rysem takich opracowań było fragmentaryczne ukazywanie zjawiska *czumba* w oderwaniu od jego kontekstu kulturowego i historycznego, nierzadko zgodnego z dominującym dyskursem kolonialnym.

Począwszy od listu Luisa Mariano z 1617 roku, w którym znajduje się pierwsza znana pisemna wzmianka o ceremonii *czumba*, interpretacje tego fenomenu ograniczały się do tez rzekomo potwierdzających „diaboliczny” wydźwięk ceremonii, teorii nawiązujących do zamkniętego i konserwatywnego charakteru społeczności zaangażowanej w ten kult, wreszcie opisów podkreślających nadużycie alkoholu i substancji odurzających przez adeptów *czumba*.

W kategoriach kultury europejskiej oraz z chrześcijańskiego punktu widzenia, kultury, w których dużą rolę odgrywały tzw. trans bądź opętanie, uważane były często za kultury związane ze złem i diabłem. Takie też były głosy pierwszych misjonarzy pracujących na Madagaskarze, którzy zetknęli się ze zjawiskiem *czumba* (Jaovelo-Dzao 1996: 309).

Kult *czumba* rozpatrywany był w kategoriach aberracji psychicznej i ucieczki od codzienności – większość prób jego opisu obarczonych było dużą dozą subiektywnych, stereotypowych, nie popartych badaniami naukowymi tez. Henry Russillon interpretował zjawisko *czumba* w kategorii obrony przed dominacją „obcych” (kolonizatorów i ich kultury), włączając w nie także wymiar psychoanalityczny. Przyczyn kultu dopatrywał się w nieuświadamianej potrzebie stłumienia problemów i obaw konkretnej grupy społecznej: młodych kobiet. W istotnej dla kultu *czumba* roli „opętania” widział on symptomy patologii i odzwierciedlenie problemów społecznych bądź indywidualnych, łączonych z postacią medium *czumba* (Russillon 1912).

Istotne dla analizy porównawczej zmian zachodzących w obrębie samej ceremonii, są natomiast dokonane przez Russillon’a szczegółowe opisy ceremonii *czumba*. Dowodzą one – w odróżnieniu od współczesnych wersji ceremonii *czumba* – odrazy wobec obcych „nowości” kulturowych (przedmiotów, zachowań, polityki kolonialnej), publicznego,

masowego charakteru ceremonii oraz dużej roli muzyki i tańca wśród wyznawców *czumba*.

Cenionym uczonym, który na początku swoich studiów skupił się na opisie fenomenu *czumba* na malgaskiej wyspie Nosy Komba, dokonał analizy wcześniejszych badań prowadzonych nad tym kultem i syntezy wysnutych z nich interpretacji, jest profesor Robert Jaovelo-Dzao (Jaovelo-Dzao 1996). Ten malgaski duchowny i antropolog, uważany za największego specjalistę w zakresie kultu przodków na Madagaskarze, filozofii i duchowości malgaskiej, wykłada obecnie na Uniwersytetach w Antananarywie, Toliara i na Reunion. Zakres jego zainteresowań obejmuje różne aspekty kultury Sakalawa, specyfikę malgaskich tradycji oralnych i kultu przodków.

Jaovelo-Dzao postrzega fenomen *czumba* jako „religię w religii”, która wyraża się w poszukiwaniu absolutu przez jego wyznawców. Ludzkie i naturalne pragnienie dotarcia do nadprzyrodzonego i świętego przybiera w przypadku kultu *czumba* formę zrytualizowaną (Ibid.: 362).

W swojej obszernej pracy dotyczącej malgaskiego kultu przodków Jaovelo-Dzao zebrał także wnioski z badań nad podobną tematyką dokonane przez jego poprzedników (Ibid.: 360). W wyniku ich analizy skompilował on dziesięć możliwych interpretacji *czumba*, na które składają się przemyślenia m.in. takich badaczy jak: Rusillon czy Estrade analizujących zjawisko *czumba* w kontekście kultów dynastycznych (Russilon 1912, Estrade 1985), lekarzy Weber i Rakotoson ujmujących ten fenomen w medycznych kategoriach patologii bądź terapii tradycyjnej, badaczki Pasques posługującej się językiem parapsychologii do ukazania *czumba* jako energii kosmicznej (Jaovelo-Dzao 1996: 361).

Nośną interpretacją do rozważań nad miejscem kultu *czumba* w kontekście współcześnie zachodzących zmian kulturowych jest teoria George’a Althabe (Althabe 1969), zdefiniowana przez Jaovelo-Dzao „uciskiem i uwolnieniem się od niego za pośrednictwem wyobrażonego”⁵⁵ (Jaovelo-Dzao 196: 361). Rytuał *czumba* jest według Althabe sposobem na odnalezienie wspólnej przestrzeni dla wartości tradycyjnych i nowoprzybyłych, metodą na sprostanie sprzecznościom wywołanym zetknięciem się dwóch rzeczywistości poprzez przeniesienie ich do planu wyobrażonego rozgrywającego się w czasie rytualnym (Jaovelo-Dzao 1996: 361).

⁵⁵ Z języka francuskiego: *oppression et liberation dans l’imaginaire*.

Jean-Marie Estrade, misjonarz z pasją etnograficzną, jest autorem drugiej – po tej, autorstwa Rusillon’a – monografii dotyczącej kultu *czumba* na Madagaskarze (Estrade 1985). Cenny opis poszczególnych etapów ceremonii, próba dotarcia do symboliki stosowanych rekwizytów oraz analiza historyczna kultu *czumba* z uwzględnieniem teorii wysnuwanych przez wcześniejszych badaczy, uzupełnione są o osobistą refleksję i analizę informacji zebranych w ciągu wieloletniej pracy misyjnej na Madagaskarze. Psychologiczno–religijne studium *czumba* oparte jest o badania prowadzone na obszarze całej wyspy, zasadzające się na metodzie krótkich sondaży prowadzonych przez autora głównie we wsiach zachodniego Madagaskaru i pogłębionych wywiadów uzupełnionych obserwacją uczestniczącą w miastach Mahajanga i Tulear.

Zapewne pod wpływem swojego mistrza, badacza afro-chrześcijańskich kultów opętania Rogera Bastide’a, Estrade już w tytule swojej pracy zwraca uwagę na znaczenie transu w kulcie *czumba*. Odchodzi on od głoszonej przez Rusillona i wcześniejszych obserwatorów kultu *czumba* teorii o względnie niedawnym pochodzeniu tego fenomenu, zbiegającym się z nastaniem epoki kolonialnej i podejmuje próby odnalezienia austronezyjskich korzeni kultu. Współczesną, synkretyczną już wersję ceremonii *czumba* Estrade osadza w kontekście tradycyjnej filozofii malgaskiej.

Podobny punkt wyjścia dla swoich badań przyjął włoski misjonarz Angelo Comito. Podkreślał on w kulcie *czumba* przede wszystkim aspekt związany z doświadczeniem mistycznym, zaliczany przez niego do specyfiki „tradycyjnego, malgaskiego animizmu” (Comito 2007: 11). Na podstawie osobistych obserwacji ceremonii *czumba* Comito definiuje ten fenomen religijny jako „odwrócone doświadczenie mistyczne⁵⁶” (Ibid.: 126). W przypadku ceremonii *czumba* bowiem – w odróżnieniu od innych kultów opętania – to Duch, a nie uczestnik ceremonii wybiera ciało medium i wchodzi w niego w momencie wejścia w stan „transu”.

Funkcjonalistyczne podejście do badań nad kultem *czumba* w miejscowości Ambanja na północy Madagaskaru, przyjmuje natomiast amerykański antropolog Lesley Sharp. Zwraca on uwagę na istotną rolę kultu w kształtowaniu tożsamości Sakalawa, szczególnie widoczną w tak wielokulturowym mieście, jak Ambanja. Problematykę performatywności ceremonii i symbolicznego języka ciała łączy on z potrzebą dojścia do głosu przez ludzi „marginalizowanych społecznie” (Sharp 1996).

⁵⁶ Z języka włoskiego: *esperienza mistica rovesciata*.

Istotne dla zrozumienia fenomenu *czumba* są bez wątpienia prace amerykańskiego antropologa Michael'a Lambeka, oparte na jego badaniach terenowych w Mahajanga oraz na wyspie Mayotte (Lambek 2002, 2009). Skupia się on przede wszystkim na analizie kreatywnego przekazywania historii, a raczej na jej rzeczywistym przeżywaniu, ucieleśnianiu i kreowaniu przez wyznawców i medium *czumba*. Ciało medium – zauważa Lambek – służy do legitymizacji pewnych wzorców kulturowych i odwiecznych powiązań (Lambek 1998: 106). Sakalawa, w sensie dosłownym, „powtórnie ucieleśniają” (ang. *re-embody*) swoją historię, tworząc i odtwarzając wielokrotnie swoistą poetykę pamięci (Lambek 1998: 114). Takie podejście do historii znajduje się w całkowitej opozycji wobec europejskiej tradycji pojmowania przeszłości, jako czegoś minionego, martwego.

Podczas ceremonii *czumba* rozgrywa się na naszych oczach paradoks: dusze zmarłych, „ożywiają” historię i sprawiają, że włączona zostaje w teraźniejszość i w ciała żyjących. Nie tyle „odtworzenie” czy opisywanie śmierci, ile sama obecność cierpienia, widoczna w *czumba*, jest pełna znaczeń i treści. Obcowanie ze śmiercią jest równocześnie warunkiem do pełnego odczuwania teraźniejszości i świadomego kształtowania przyszłości za pomocą mądrości przodków i przeznaczenia *vintana*.

Więź między żywymi a przodkami, jest ponadto podstawą tworzenia tożsamości etnicznej i wyróżnikiem kulturowym dla Malgasy pozostających w mniejszości na wyspie Mayotte. Równocześnie uważają oni, iż medium *czumba* wykonuje ciężką pracę (*asa*), kontrastującą z zabawą i rozrywką (*soma*) (Lambek 2009).

Szczególnie przejrzystym metodologicznie i przełomowym – w moim odczuciu – podejściem do opisu fenomenu *czumba*, charakteryzuje się praca kanadyjskiego etnomuzykologa Ron'a Emoff'a (Emoff 2002). Emoff opiera się na badaniach terenowych prowadzonych wśród Betsimisaraka na wschodnim wybrzeżu Madagaskaru, przede wszystkim w mieście Tamatave.

Emoff'a interesuje przede wszystkim muzyczne, wizualne, performatywne i werbalne tworzenie ceremonii, tzw. *maresaka*. Zwraca uwagę na aktywny i kreatywny aspekt uczestnictwa wyznawców *czumba* w przeszłości. Historia nie jest dla nich wiedzą, lecz raczej działaniem, współuczestnictwem, odczuwaniem – przeżyciem niejako zawieszonym w czasie.

Takie ujęcie fenomenu *czumba* skłania do rozpatrywania go w kontekście malgaskiej „sztuki życia”, sposobu na pełne doświadczanie teraźniejszości w kategoriach spotkania.

3. Polacy na Madagaskarze

Przystępując do opisu Polaków, którzy zajmowali się tematyką związaną z szeroko pojętą kulturą Madagaskaru, należy zwrócić uwagę na odmienną przyjętą perspektywę w stosunku do opisanych powyżej obszarów zainteresowań wymienionych badaczy. Nieliczne prace napisane przez Polaków na temat wyspy zaliczyć można do kategorii opisów popularno-naukowych i podróżniczych – brakuje niestety dogłębnych badań o profilu etnograficznym czy kulturoznawczym. Ze względu na specyfikę europocentrycznych dyskursów i swoistą „barwność” wyobrażeń dotyczących Malgaszy i ich kultury, postanowiłam jednak zacytować fragmenty prac dwóch Polaków kojarzonych powszechnie z tą wyspą: Maurycego Beniowskiego i Arkadego Fiedlera (Beniowski 1802, 1898, Fiedler 1982, 1976, 1955).



Fot. 3 – Ulica nazwana imieniem Beniowskiego w malgaskim mieście Antsirabe, lipiec 2008.

Jednym z głównych źródeł wiadomości na temat Madagaskaru w Polsce, były przez długi czas pamiętniki słynnego awanturnika i żołnierza Maurycego Beniowskiego (fot. 3). Zaciągnięty do wojska francuskiego, szlachcic węgierski, wnuk emigranta polskiego, konfederata barskiego, Beniowski został wysłany z misją kolonizacyjną na Madagaskar przez króla Francji Ludwika XV. Dopłynął tam w 1773 roku i zamieszkał we wsi Ambinanitelo nad zatoką Antongil, w północno-wschodniej części wyspy (Cejrowski, Żukowska 2008: 63).

Dość szybko zainicjował badania geograficzne oraz eksplorację administrowanego przez siebie regionu, wzbudzając podejrzenia Francuzów o chęć uniezależnienia wyspy od macierzy. Zyskał sobie bowiem przychylność i zaufanie tubylców, którzy rzekomo mianowali go *ampansakebe* – „wielkim królem” wyspy (według tłumaczenia Beniowskiego). Na szczycie Ambihimitsingo, jednej z gór otaczających Ambinanitelo, Beniowski wybudował Fort Augusta, zaś u ujścia rzeki Antanambalana do zatoki Antongila założył osiedle Louisbourg.

W 1776 roku Beniowski został przez francuskich komisarzy królewskich zmuszony do opuszczenia wyspy. Po wieloletnich staraniach uzyskania poparcia dla jego planów w Anglii i Ameryce, udało mu się wrócić do swojego „królestwa” w 1785 roku, jednak z podobnym, co za pierwszym razem, skutkiem: aby stłumić zakusy wodzowskie szlachcica, wysłano przeciwko niemu francuski oddział wojskowy z pobliskiej ile de France (dzisiejszej wyspy Mauritius).

Wspomina on w tym momencie sprzymierzonych z nim tubylców: „dowód tak jawny przywiązania do mojej osoby całego Madagaskarczyków narodu, pocieszył mnie wprawdzie w moim nieszczęściu, nie uspokoił jednak mych trosk i najsmutniejszych widoków przyszłości, które snuły się w mej myśli i goryczą truły dni moje” (Beniowski 1802: 127).

Szczegółowe relacje dotyczące działalności Beniowskiego na wyspie są nieznane, a informacje zapisane kwiecistym językiem w jego zapiskach, nie stanowią obiektywnej dokumentacji faktów. Większość opisów dotyczy spraw związanych z administracją, dyplomacją, ekonomią; wzmianki o jego stosunku do mieszkańców wyspy i ich kultury pojawiają się w pamiętnikach sporadycznie. Píše on m.in.: „winienem był myśleć o oświeceniu grubego tego narodu; wprzód jednak wykorzenić mi należało jego barbarzyńskie zwyczaje⁵⁷” (Beniowski 1802: 36).

Równocześnie jednak dostrzega znaczenie, jakie ma dla mieszkańców wyspy kult przodków oraz więzy pokrewieństwa i potrafi je wykorzystać dla swoich celów. Wspomina o pewnej „zgrzybiałej Murzynce” (Beniowski 1802: 58), która uznała go za syna swojej córki: „śmiać się zacząłem z początku z podobnej bajki, lecz (...) ślepo temu odgłosowi zawierzywszy Sambarywowie, kilka już odprawili zjazdów czyli kabyrrów, w celu ogłoszenia mię sukcesorem Raminiego, a zatem panem udzielnym prowincyi Manahar i następcą dostojności Ampansakaby czyli wodza najwyższego narodu (...) innym okiem spoglądać zacząłem na tak osobliwsze zdarzenie, a niewyczerpane w nim upatrując zyski, wnet z niego korzystać przedsięwziąłem, niczego więcej nie pragnąc, jak bym wypolerował waleczny ten i wspaniały naród i nadał mu rząd gruntowny i stały” (Beniowski 1802: 58).

⁵⁷ Zacytowany fragment dotyczy zwalczanego przez Beniowskiego malgaskiego zwyczaju uśmiercania niemowląt, które rodziły się z defektami.

Szlachcic ten, owładnięty był ideą „poświęcenia wszystkiego, własnej nawet spokojności dla szczęścia narodu [malgaskiego]” i zbudowania własnego państwa „zasadzonego na narodowej wolności”, czuł się jednak osamotniony⁵⁸ w realizacji tego szczytnego przedsięwzięcia zarówno wobec podejrzliwie nastawionych w stosunku do niego francuskich urzędników kolonialnych, jak i tubylców (Beniowski 1802: 132). Zastałych na wyspie mieszkańców traktuje jako przydatnych do swoich celów sprzymierzeńców, niekiedy jako przyjaciół, częściej jako siłę roboczą i militarną.

Maurycy Beniowski bez wątpienia wpłynął na wyobraźnię następujących po nim polskich podróżników, a przede wszystkim wielbiciela przyrody i publicystę Arkadego Fiedlera⁵⁹. Znany ze swoich podróży do Brazylii, Peru, Amazonii i Kanady, zbierał on ciekawostki przyrodnicze i opowieści o egzotycznych kulturach⁶⁰, a do podróży przygotowywał się starannie studiując dostępne publikacje, dokumenty i atlasy.

To właśnie duża ilość publikacji i rosnąca popularność Arkadego Fiedlera sprawiły, że zdobył on zaufanie ówczesnych władz i z ramienia Ministerstwa Spraw Zagranicznych, wysłano go z „misją specjalną” na Czerwoną Wyspę. Występował on w roli eksperta wyprawy Komisji Studiów na Madagaskar pod kierunkiem mjr. Mieczysława Lepeckiego, adiutanta marszałka Piłsudskiego (Cejrowski, Żukowska 2008: 77).

W założeniu misja ta – rozpoczęta pod koniec 1937 roku i trwająca prawie półtora roku – miała być rozpoznaniem opłacalności kolonizacji wyspy i jej osadnictwa przez Polaków. Owocem studiów obejmujących prawie całą powierzchnię wyspy był nieco sceptyczny raport Fiedlera przygotowany dla Ministerstwa Spraw Zagranicznych pt. „Jutro na Madagaskar” (Fiedler 1940) oraz opracowanie rzeczowej opinii nakreślającej gospodarcze, historyczne i fizyczne uwarunkowania wyspy dokonane przez Lepeckiego (Lepecki 1938).

⁵⁸ „Lecz koło siebie nie mając nikogo, któremubym mógł powierzyć tajemne serca mojego skrytości, musiałem w tak ważnym razie sam być dla siebie pomocą i radą” (Beniowski 1802: 59).

⁵⁹ W swojej popularnej książce pt. „Gorąca wieś Ambinanitelo”, Fiedler wspomina o swoim poprzedniku w następujący sposób: „dla nas [Arkady Fiedler wyruszył na wyprawę w towarzystwie innego przyrodnika, entomologa Bogdana Kreczmera – KM] Beniowski jest ciekawym typem dlatego, że był on nie tylko niepospolitym wojakiem o zuchwałych zamiarach politycznych, lecz chciał przeprowadzić je według najlepszych zasad postępowych swego czasu, w większej mierze mając na oku dobro Malgaszów, aniżeli było to w ówczesnym zwyczaju. Odważnie przeciwstawiał się utartym poglądom swego wieku na odległe ludy zwane kolorowymi” (Fiedler 1955: 42).

⁶⁰ W 1974 w Puszczykowie pod Poznaniem Arkady Fiedler założył muzeum, w którym znajdują się przywiezione przez niego z różnych stron globu pamiątki.

Pierwsza wyprawa Fiedlera na Madagaskar zakładała także odnalezienie śladów po legendarnym szlachcicu oraz studia nad endemiczną fauną i florą wyspy. W stylistyce książek Fiedlera – reportażysty, przyrodnika i podróżnika – czytelne jest podążanie tropem swojego legendarnego poprzednika. Stawia on siebie w pozycji białego *vazaha* z dużą ciekawością obserwującego życie „prymitywnych”, „zabobonnych” i „nie kierujących się zasadami logicznymi” tubylców (Fiedler 1955: 24, 11, 25). Równocześnie jednak dostrzega on niesprawiedliwość francuskiego wyzysku kolonialnego oraz zachwyca się pięknem miejscowych zwyczajów.

O wszechobecności kultu przodków i światopoglądzie Malgaszy wspomina w wielu fragmentach swoich powieści: „kult przodków opanował doszczętnie życie społeczne Malgaszów, od tych duchów bowiem rzekomo wywodzą się tysiączne przepisy i *fadi*, czyli zakazy, regulujące każdą ludzką czynność, zwłaszcza czynność natury moralnej. Przepisy te i *fadi* osaczają na każdym kroku każdego Malgasza od chwili urodzenia aż do śmierci – i biada temu, kto przeciw nim wykroczy, obojętnie, czy świadomie, czy mimo woli: duchy przodków wywrą zemstę na winowajcy ściągając na jego głowę nieszczęścia” (Fiedler 1955: 61).

W książce pt. „Madagaskar okrutny czarodziej”, Fiedler nieco bliżej przygląda się historii i etnografii wyspy. Dwa rozdziały poświęca on ceremonii *czumba*, której pobieżny, subiektywny opis dokonany został za pomocą języka sugerującego sceptyczny i nieco zdystansowany stosunek autora wobec „szaleństwa”, „histerii” i „upojenia” Sakalawów.

W części zatytułowanej „Gdy Malgasze wpadali w trans”, Fiedler pisze: „Sakalawowie lubili babrać się w świecie niewidzialnym, a z cieniami zmarłych kumali się na poufalej stopie. Namietnie przywoływali jakiegoś przodka, możliwe słynnego wodza lub króla. Smucili się obecnym upadkiem po dawanej świetności ich królestw, więc zalewali robaka nie tylko wódką *toaką*, lecz czymś mocniejszym, bardziej niezawodne mieli źródło upojenia: *czumbę*” (Fiedler 1982: 43).

Wpadanie w trans nazywał „nawykiem” Malgaszy i interpretował go jako mocniejsze od alkoholu panaceum na smutek i nostalgię, zaś elementy ceremonii (zwane przez niego „baraszkami z duchami”) mające na celu przywrócenie zdrowia komuś z obecnych nazywał „bełkotem tajemniczych zaklęć” (Fiedler 1982: 44).

W rozdziale pt. „Byłem na *czumbie*, zbiorowej ekstazie” Fiedler opisuje niepełny przebieg tzw. „*rombo-czumba*” nazwanej przez podróżnika „zbiorową ekstazą, bardzo pogańską” której towarzyszy taniec, śpiew oraz gra na bębnach (Fiedler 1982: 46). Rola obserwatora uczestniczącego w pewnym zupełnie obcym dla siebie wydarzeniu, skłania podróżnika do przemyśleń: „Byłem także oszołomiony, ale na swój sposób (...) W jakiej epoce żyłem, kamiennej czy lotów kosmicznych? Odpowiedź była jasna: tu, w Mitsinjo, żyłem równocześnie w jednej i drugiej epoce, i to było diabelnie zabawne. Urzekające” (Fiedler 1982: 46).

Patos obrzędu i intensywność doznań jego uczestników sprawił, że Fiedler pozostał urzeczony zjawiskiem, który według niego stanowił dla Sakalawów „miły sen i czary (...) klucz do wolnego od zgryzot świata i źródło szczęścia”. Jego stosunek wobec „*czumby*” – sądząc po tak krótkim opisie – jest co najmniej ambiwalentny. Z jednej strony włącza go zdecydowanie do kategorii przesądów i przestarzałych nawyków, które „przepędza się” dzięki postępowi i wykształceniu. Z drugiej strony zachwycą go siła *czumby*, ekstaza i „upiorny zachwyty” tańczących Malgaszy, którzy nie boją się odejścia od „chłodnego rozumu” i „oderwania się od rzeczywistości” (Fiedler 1982: 46-47).

Barwne opowieści Arkadego Fiedlera, obfitujące w historyjki dotyczące życia owadów, piękna krajobrazów, wreszcie wyglądu, życia, zachowania i mentalności „prostych” ludzi, miały za zadanie bawić, intrygować, pouczać i dokształcać czytelnika.

Madagaskar oczarował Arkadego Fiedlera każąc mu wracać tam drugi raz, tym razem w celach czysto podróżniczo-poznawczych⁶¹. Wyjazd z 1965 roku zaowocował kolejną książką pt. „Wyspa kochających lemurów” i sprawił, że do dziś Polacy kojarzą tego podróżnika i przyrodnika przede wszystkim z tajemniczą Czerwoną Wyspą⁶².

⁶¹ W spuściźnie pozostawionej przez Fiedlera warto zwrócić uwagę na niezwykle starannie wykonane na Madagaskarze zdjęcia wykonane ciekawą techniką tzw. matryc chemigraficznych – ich wartość artystyczną i dokumentacyjną doceniono stosunkowo niedawno (Cejrowski, Żukowska 2008: 56-85). Przez długi czas nie były one nigdzie publikowane, ponieważ cechują się wyjątkowo „nowoczesnym” kadrem i nie spełniały norm estetycznych swoich czasów.

⁶² Do współczesnych, polskich prac dotyczących Madagaskaru, należą książki o charakterze popularno-naukowym i popularyzatorskim pisane przez podróżników i dziennikarzy: reportaż Olgerda Budrewicza (Budrewicz 1986), albumy autorstwa Waldemara Borka (Borek, Czader 1996) i przewodnik Jarosława Kreta (Kret 2008) opatrzone poprawnie wykonanymi zdjęciami autorskimi. Warto zaznaczyć, iż wyprawom tych Polaków przyświecała niejednokrotnie postać sławnego Beniowskiego, który zainspirował też innych młodych pasjonatów wyspy, m.in.: Anetę Ignatowicz, założycielkę polsko-malgaskiej fundacji „Baobab”. Naukowe badania o nieco innym charakterze związanym przede wszystkim z historią aktywności społecznej Kościoła na Madagaskarze i z działalnością misjonarzy polskich, prowadzili na wyspie Jarosław Różański (Różański 1998) oraz Kinga Lendzion.

III Specyfika kultury ludu Sakalawa i kultu *czumba* na tle historii Madagaskaru

Dyskusja badaczy na temat pochodzenia Malgaszy pozostaje w sferze domysłów i teorii nie popartych wystarczającą ilością dowodów naukowych. Wymieniane dane etnograficzne, lingwistyczne i historyczne, świadczą zarówno o znacznych wpływach kultury indonezyjskiej⁶³ i malajsko-polinezyjskiego obszaru kulturowego, jak i o synkretycznych przeobrażeniach wierzeń i zwyczajów pochodzących od ludów Bantu⁶⁴ oraz Suahili (Grandidier 1908: 414, Jaovelo-Dzao 1996: 371, Kent 1970: 49, Rusillon 1912: 117). Historycy datują stopniowe migracje tzw. Proto-Malgaszy na okres między 2000 p.n.e. a 300 n.e. (Brown 1978: 15, Kent 1970: 2). Mieli oni przybyć do tzw. Azanii⁶⁵ w celach handlowych, docierając w późniejszym okresie na wyspy Komoryjskie, aby około 300 p.n.e. rozpocząć stopniowe zasiedlanie Madagaskaru.

Wpływy malajo-polinezyjskie i indonezyjskie dostrzega się przede wszystkim w języku oraz w sferze kultury materialnej i sztuce Malgaszy⁶⁶ (Brown 1978: 14, Dahl 1951, Deschamps 1960: 23, Urbain-Faubleee 1963: 5). Zapożyczenia zaś od ludów afrykańskich: w organizacji społecznej, systemach pokrewieństwa oraz wierzeniach (Kent 1970, Brown 1978: 12). Jeden z badaczy historii Madagaskaru, Hubert Duschamps, reasumuje: „Jako lud, kultura Malgaszy jest wynikiem nałożenia się i syntezy indonezyjskich i afrykańskich elementów” (Deschamps 1961: 24).

Analizując teorie pochodzenia kultury malgaskiej, historyk Raymond Kent słusznie zauważa, że większość aspektów związanych z wierzeniami, gospodarką, kulturą materialną, systemami pokrewieństwa, może być uznanych równie dobrze za pochodne podobnych form występujących w Indonezji, jak i w Afryce Południowo-Wschodniej (Kent 1970). Kult przodków oraz nadawanie duchom zmarłych boskiej rangi – tak istotne dla specyfiki kultur wszystkich ludów malgaskich – odnaleźć można zarówno w podobnych wierzeniach indonezyjskich, jak i praktykach ceremonialnych ludów Afryki

⁶³ Niektórzy badacze dostrzegają pokrewieństwo Malgaszy z przedstawicielami ludu Maanjan zamieszkującymi centralne Borneo – poparcie takiej teorii znajdują m.in. w podobieństwie języków obu ludów oraz specyfice konstruowania przez nich łodzi z podwójnymi wysięgnikami (Brown 1978: 15).

⁶⁴ Za praojczyznę Malgaszy, w szczególności tych osiadłych wzdłuż zachodniego wybrzeża Madagaskaru, uważa się niekiedy zachodnie Kongo (Brown 1978: 16).

⁶⁵ Greckie określenie wybrzeży wschodniej Afryki.

⁶⁶ Sztuka nagrobna: stele *volihety* i *alo-alo* z południa wyspy, łączone są przez badaczy z wpływami kultur Azji Południowo-wschodniej i Oceanii. Wpływy kultur oceanicznych i tradycji indonezyjskich widoczne są przede wszystkim w obrządkach związanych z powtórным pochówkiem – *famadihana* – praktykowanym u ludów centralnego Madagaskaru.

Południowo-wschodniej. Kent zwraca uwagę na często umniejszane przez badaczy znaczenie migracji wewnętrznych w historii i zróżnicowaniu kulturowym Madagaskaru oraz na istotne różnice między poszczególnymi ludami zamieszkującymi wyspę.

Sami Malgasze utożsamiają się przede wszystkim z kulturą grupy, z której pochodzą: to przodkowie stanowią o ich korzeniach. Określenie tożsamości odnosi się w pierwszej kolejności do grupy regionalnej, może to być np. Merina, Betsileo, Betsimisaraka czy Vezo⁶⁷. Równocześnie przedstawiciele tych grup czują się Malgaszami – członkami wspólnoty ponad regionalnej – i wyraźnie odczuwają odmienność oraz specyfikę swojej kultury w odniesieniu do kontynentu afrykańskiego. Moi rozmówcy niejednokrotnie podkreślali odrębność Madagaskaru i wyjątkowość kultury, tradycji i wierzeń malgaskich; w odróżnieniu od większości badaczy i historyków nie doszukiwali się swoich korzeni w żadnej konkretnej kulturze obcej. Swoją ojczyznę nazywają najczęściej po prostu „wyspą, na której mieszkają przodkowie” – *Tanindrazana* i w tej koncepcji dostrzegają właściwe źródło „malgaskości”.

Popularne przekonanie o pochodzeniu Malgaszy, zakłada istnienie społeczności o enigmatycznym pochodzeniu, przybyłej z „obcych” stron i zwanej Vazimba⁶⁸. Wierzy się powszechnie, że Vazimba zostali wypędzeni bądź zasymilowani przez ludy stopniowo zasiedlające Madagaskar, a obecnie ich dusze żyją w ukryciu, w swoistej symbiozie ze światem żywych i z przyrodą (Vig 2001: 43, Szyjewski 2005: 276). Według Maurice’a Bloch’a mianem Vazimba określane są po prostu zmarłe bezpotomnie osoby, pierwsi posiadacze ziemi, w związku z tym szczególnie związani z płodnością (Bloch 1999: 43). Bloch łączy ich raczej z kategorią duchów przyrody, ziemi przodków oraz z dzikimi stadami bydła, na które mógł polować jedynie władca. Przede wszystkim Vazimba kojarzeni są z żywiołem wody – dlatego też błogosławieństwo *tsodrano* (dosłownie: „dmuchanie na wodę”), często odbywa się z użyciem wody ze strumienia znajdującego się blisko grobowca (Bloch 1999: 44).

⁶⁷ W większości opracowań dotyczących Madagaskaru, mówi się o 18 grupach regionalnych. Nazewnictwo nie jest tutaj jednorodne: mówi się o grupach etnicznych bądź plemionach, jednak ze względu na jeden wspólny język malgaski (zróżnicowany na dialekty), historycznie i geograficznie zakorzeniony podział Madagaskaru na regiony, najwłaściwsze będzie nazywanie 18 ludów Madagaskaru mianem grup regionalnych. W aneksie tej pracy mapa Madagaskaru z oznaczeniem grup.

⁶⁸ Warto zwrócić uwagę na częste pojawianie się w historii Madagaskaru elementów „obcych”, które zazwyczaj były nobilitowane przez tubylców i „zaszczepiane” przez nich w obręb własnych zwyczajów. Odnoszą się one m.in. do wymienionego tutaj kultu przodków *Vazimba*, czy do domniemanego „obcego” pochodzenia wróżbitów *moasy* i *mpanjaka* Andriamisara i Andriandahifotsy. Kwestia szczególnego statusu postaci wprowadzających w obręb ceremonii *czumba* elementy nie rodzime, obce i nowe, będzie przeze mnie poruszona szerzej w rozdziale poświęconym pojęciom obcości, performatywności i spotkania.

W procesie kształtowania się dzisiejszej formy kultu *czumba*, istotne wydają się wierzenia ludów zamieszkujących południowy i zachodni Madagaskar w okresie poprzedzającym formowanie się państw Sakalawa. Według przekazów historycznych, już wtedy istniały tam kultы opętania przez duchy chtoniczne oraz duchy wody, zwane kolejno: *czumba-antety* i *czumba-andrano*. Dopiero wraz z dojściem do władzy dynastii Maroserana, wśród unifikujących się stopniowo Sakalawa znaczenie zyskał kult duchów *czumba*, zaś miejsce wierzeń związanych z żywiołami zajęła wiara w niewidzialne duchy przyrody zwane *koko* i *tsiny*. Nie zostały one jednak odrzucone przez nowych władców Sakalawa, tylko raczej zasymilowane, a nawet przywoływane podczas ceremonii związanych z kultem przodków. Nie bez przyczyny, odniesienia do ludu Vazimba mają w odczuciu Malgaszy wymiar mityczny, natomiast nadejście dynastii rządzących poszczególnymi krainami wyspy oznacza swoisty początek historii (Chazan-Gillig 1991: 312).

Różnice w wierzeniach dotyczących kultu przodków i duchów przyrody znajdują odzwierciedlenie w późniejszym podziale terytorium zamieszkanego przez Sakalawa na regiony Menabe i Boina. Południowy region Menabe, uważany za obszar, z którego przybysze Vazimba oraz pierwsi władcy Maroserana rozpoczęli swoją ekspansję na północ, opierał swą potęgę na kulcie relikwii królewskich *dady*⁶⁹. Znaczenie podstawowe, szczególnie podczas ceremonii „kąpieli relikwii *dady*”, miał tu żywioł wody (Molet 1956: 23).

W północnym regionie Boina, kult duchów przodków nabierał coraz więcej cech synkretycznych, łącząc w sobie elementy zwyczajów licznych przybyszów z wysp Komoryjskich, Pakistanu, a także Francji. Kult *czumba* odzwierciedlał tu bieg historii wyznaczonej przez kolejnych *mpanjaka*. Miał on znaczący wpływ na integrację różnorodnych społeczności przyciągniętych możliwościami oferowanymi przez prężnie rozwijający się region objęty panowaniem dynastii Sakalawa Boina. Kult przodków królewskich przyczynił się do kształtowania tożsamości Sakalawa w oparciu o

⁶⁹ Na relikwie *dady* składały się najczęściej trwałe części ciała władcy: zęby, paznokcie, włosy. Żaden władca nie mógł przejąć swojego stanowiska nie posiadając relikwii *dady* jego poprzedników. Pierwszym, potwierdzonym świadectwem tego zwyczaju jest wejście w posiadanie szczątków słynnego Andriamanetriarivo oraz jego ojca przez *mpanjaka* Andriamandisoarivo. Było ono równoznaczne z uprawomocnieniem jego podbojów terytorialnych oraz pochodzenia z dynastii Maroserana (Brown 1978: 69). W tradycji ustnej jednak to sam Andriamisara miał wejść w posiadanie pierwszych szczątków *dady* i rozpocząć ten kult (Chazan-Gillig 1991: 290). Należy zaznaczyć, że kult *dady* oraz związane z nim święto *fanampoa* rozpowszechniły się w regionie Sakalawa Menabe, a nie w później powstałym, północnym regionie Boina – dlatego ten aspekt kultu przodków nie będzie przeze mnie opisywany.

dynamicznie wytwarzaną wizję przeszłości i teraźniejszości. Równocześnie widoczny pozostaje nadal pierwotny rys tego kultu: żywiołem dominującym jest tu ziemia. Podczas prywatnych ceremonii *czumba*, duchy wskrzeszane są każdorazowo z ziemi, a ich domem są grobowce: *tragnovinta*.

Żywioły sprowadzają płodność, są siłą sprawczą życia, zamykają i ponawiają jego cykl. Symbolika związana z płodnością, połączeniem dwóch odwrótności, zespoleniem sprzecznych sił jest szczególnie widoczna w stylistyce rzeźb nagrobnych grupy regionalnej Sakalawa⁷⁰, ale także w ornamentyce rzeźb *alo-alo*⁷¹ u Mahafaly czy w czynnościach wykonywanych podczas ceremonii powtórnego pochówku *famadihana*⁷² u Betsileo. Dążenie do podtrzymania energii życiowej i ciągłości życia wśród członków określonej wspólnoty - niezależnie od tego, czy należą oni do żywych czy do duchów przodków – to jedno z podstawowych prawideł rządzących światopoglądem i aktywnością Malgaszy. Jest ono realizowane za pomocą działań rytualnych, opartych na wzorcowych zachowaniach i przypieczętowanych przez tradycję, zwaną *fomba*. Wyraża się za pomocą symboliki wpisanej w rzeźby nagrobne bądź malunki zdobiące grobowce. Odzwierciedlane jest też w normach zachowania, relacjach międzyludzkich, życiu codziennym. Płodność ma moc wskrzeszania pulsującej we wszechświecie energii życiowej, sprawia też, że mądrość zaklęta w przeszłości odnawia się w teraźniejszości, czerpiąc równocześnie z jej źródła.

Wspólne elementy światopoglądu i wierzeń większości ludów zamieszkujących Madagaskar, to bez wątpienia manifestujący się na wiele sposobów kult przodków, wiara

⁷⁰ Rzeźby te, o wysokiej jakości artystycznej i bogatej symbolice, nazywane były potocznie „sztuką Sakalawa porno” ponieważ przedstawiały najczęściej pary w uścisku miłosnym, o wyolbrzymionych genitaliach, złożone w pozycjach miłosnych. Innym popularnym wyobrażeniem były też ptaki – symbole płodności zwane *mijoa*. Tradycja wykonywania rzeźb przeznaczonych wyłącznie na grobowce, zastąpiona jest dziś przez formy malarskie: tańsze, bardziej trwałe oraz nienarażone na ryzyko kradzieży przez „sprzedawców sztuki”.

⁷¹ W rzeźbach nagrobnych *alo-alo* ludu Mahafaly z południa wyspy, charakterystyczne są motywy geometryczne rzeźbione na kolumnie, nawiązujące do formy półksiężyca oraz księżyca w pełni. Odnoszą się one do zasad rządzących wszechświatem i uniwersalnych, w odróżnieniu od rzeźb wieńczących kolumny, które przedstawiają przedmioty, postaci czy czynności wskazujące na prestiż, bogactwo, szczęście. Mogą to być krowy zebu, kobiety, urzędnicy, autobusy czy samoloty (Marcinkowska 2011c, 2011e, 2009b).

⁷² Czynności o podstawowym znaczeniu dla ceremonii *famadihana*, to tzw. „obracanie zmarłych”, a więc zmiana tkaniny, w którą owinięte są szczątki, oraz wznoszenie ciał zmarłych do słońca. Taniec z ciałami, spotkanie ich z przybyłymi na ceremonię potomkami, wspólna zabawa i śpiewy są czynnościami wskrzeszającymi siłę życiową, dzięki której odbudowuje się wspólnotę *fiavanana*. Duchy przodków korzystają natomiast z siły płodności dostarczanej im wraz z tańcem, promieniami słonecznymi, kontaktem ze światem żywych (Bloch 1971, Marcinkowska 2011b, Vig 2001).

w jedyne Boga *Zañahary*⁷³ oraz niezbywalność pewnych pojęć filozoficznych (Kent 1970: 261, Dubois 1978). Charakterystyczną cechą kultur tradycyjnych Madagaskaru, jest ich oralność: przemówienia *kabary*, wzbogacone przysłowiami *ohabolana* stosowane były i są do dziś nie tylko z okazji ceremonii państwowych, ale także podczas kultu oraz w codziennych relacjach międzyludzkich (Verin 2000: 255). Dość jednorodny na całej wyspie język malgaski sprzyjał utrwalaniu tradycji przemówień publicznych oraz wpływał na kształtowanie się tożsamości narodowej mieszkańców Madagaskaru.

Warto zauważyć, że to właśnie specyfika języka używanego przez ducha *czumba* podczas ceremonii stanowi jeden z bardziej istotnych składników jego tożsamości. Każda postać wyróżnia się od innych formą wypowiedzi, stosowanym słownictwem, tonem i barwą głosu, zmienną szybkością wymowy, charakterystyczną mową ciała. W odniesieniu do klientów *czumba*, przestrzeganie norm poprawnego zwracania się do *mpanjaka* oraz prawidłowe formułowanie pytań i życzeń, będzie wpływało na skuteczność porad udzielanych przez *czumba*. W płaszczyźnie estetycznej ceremonii, mądrości w postaci przysłów widoczne są w zdobieniach tkanin zwanych *lamba*, będących popularną formą daru zarówno dla duchów *czumba*, jak i dla ich pośredników.

Do wszechobecnych na Madagaskarze koncepcji filozoficznych należy koncept *vintana*, oznaczający przeznaczenie każdego człowieka, na które nie ma on większego wpływu. Bóg *Zañahary* jest stwórcą wszechświata oraz panem kierunków kardynalnych, istotnych między innymi w odniesieniu do organizacji przestrzennej ceremonii *czumba* i odczytywaniu wróżb *sikidy* (Goedefroit 1998: 35). Przestrenny układ planet w momencie narodzin człowieka, będzie miał niebagatelny wpływ na jego przeznaczenie *vintana*. Organizacja przestrzeni świata zarówno żyjących (np. w odniesieniu do budowy domu), jak i zmarłych (widoczna w konstrukcji grobowca, w zasadach odczytywania układu ziarenek w technice wróżbiarskiej *sikidy*), związana jest ściśle z astrologią i pochodzi z nadprzyrodzonej mądrości *vintana*.

⁷³ Postać Boga *Zañahary* zostanie omówiona dokładnie w rozdziale niniejszej pracy poświęconym specyfice duchów *czumba*. Tym terminem określa się powszechnie Istotę Najwyższą, praprzodka, Stwórcę. Na Płaskowyżu Centralnym mówi się o nim także *Andriamanitra*: „Pachnący Pan”, w nawiązywaniu do konceptu Boga blisko spokrewnionego z arystokracją królewską – *andriana* (Lupo 2006: 23). Jaovelo-Dzao doszukuje się korzeni austronezyjskich w słowie *Zañahary*: od *hi(j)an*, oznaczającego „boski”, „Bóg” (Jaovelo-Dzao 1996: 376). *Zañahary* jest klasycznym niebiańskim *deus otiosus*, pozbawionym cech osobowych. Doprowadził do rozłączenia Nieba i Ziemi, a zakończywszy proces stwórczy, powierzył swoją moc *hasina* wybranym przez siebie istotom (Szyjewski 2005: 273). Termin ten występuje w literaturze także w zapisie: *Zagnahary* (Emoff 2002).

Na całym Madagaskarze powszechne jest przekonanie o szczególnych właściwościach czterech stron świata (*jorontany*): północnej (*avaratse*), wschodniej (*antinana*), południowej (*atimo*) i zachodniej (*andrefa*). Każda z nich łączona jest z konkretną barwą, żywiołem i siłą, a ich wartość zależna jest od ich wzajemnego odniesienia. Oś północno-wschodnia jest ceniona wyżej od osi południowo-zachodniej i łączona z siłą przodków. Wschód jest przeciwstawiany zachodowi i kojarzony z odrodzeniem, płodnością, wejściem w krąg życia.

Powszechne na Madagaskarze pojęcie pierwiastka życia *aina* łączy się z wiarą we wszechmoc jedyne Boga oraz z nieśmiertelnością duszy człowieka po śmierci. *Aina* jest właściwością samego Boga *Zañahary*: nie „należy” do jednostki, lecz ją tworzy (Dubois 1978: 65). W kontekście kultu *czumba*, medium nie tyle „dostaje” od ducha jego osobisty pierwiastek *aina*, ile uczestniczy w jego życiu, staje się jego aktywną i rzeczywistą częścią składową. Za jego pośrednictwem medium uzyskuje też udział w *aina* samego Boga *Zañahary*.

Człowiek jest wynikiem zespolenia energii życiowej *aina* oraz osoby społecznej (*mazaha-izy an'azy*). Pierwiastek *aina* jest jeden, wspólny dla wszystkich istot: na tej podstawie tworzy się wspólnota *fiavanana*, łącząca społeczność żyjących z duchami zmarłych przodków.

Według francuskiego antropologa René Dubois, koncept *fiavanana* stanowi podstawowy składnik tożsamości kulturowej Malgaszy (Dubois 1978: 70). Jedynym poważnym wykroczeniem i grzechem w obliczu Boga *Zañahary* jest doprowadzenie do zniszczenia *fiavanana* w rodzinie (*fianakaviana*). To, co sprawia, że istota nie jest zwierzęciem (*biby*), lecz staje się pełnoprawnym człowiekiem (*olombelona*) zasadza się na utrzymywaniu więzi i poprawnych relacji ze światem przodków. Zachowanie jednostki – zarówno za życia jak i po śmierci – podporządkowane jest zasadom utrzymującym równowagę pierwiastków zła i dobra. Jeśli żyjący nie będą przestrzegać norm wprowadzonych przez przodków, będą przez nich ukarani, przeklęci (*tsiny*).

Prawidłowość kary *tsiny*, funkcjonuje także w odniesieniu do zmarłych, którzy mają obowiązek ochrony swych potomków i traktowania ich zgodnie z tradycją *fomba* (Dahl 1999). Zasada *tsiny* tworzy parę antynomiczną z konceptem *tody*, który zakłada wzajemne nagradzanie dobrych uczynków i prawidłowo wypełnionych obowiązków wobec przedstawicieli obu światów.

Swobodny przepływ siły *aina* jest niezbędny do poprawnego funkcjonowania świata: dlatego radykalne przerwanie życia (np. poprzez ofiarę złożoną z zebu czy rytualną śmierć medium *czumba*) sprawia, że pierwiastek życiowy *aina* może wypełnić kolejną formę. Integracja wspólnoty i komunikacja w obrębie rodziny – obejmującej zarówno żyjących, jak i przodków – jest równoznaczne z uczestnictwem w życiodajnym przepływie życia i odnalezieniu swojego miejsca w łańdzu wszechświata (Dubois 1978: 94).

Przodkowie uznawani są za „tych, którzy pytają” (*mpangataka*), nierozłącznych wobec *Zañahary* i dlatego zasługujących na najwyższy szacunek ze strony ich żyjących potomków. Jedno ze znanych przysłów malgaskich mówi: „Bóg i przodkowie są nierozłączni”⁷⁴ (Dubois 1978: 36). Respekt wobec tradycji i odwiecznych zwyczajów *fomba* oraz przestrzeganie norm ustalonych przez przodków, możliwe jest dzięki przestrzeganiu nakazów *fady*, odnoszących się zarówno do zachowań rytualnych, jak i codziennych.

Ze względu na bantuidalny źródłosłów słowa *Vazimba*⁷⁵, niektórzy badacze skłaniają się ku uznaniu Afryki Południowo-Wschodniej za jedną z ojczyzn praprzodków Malgaszy – a w szczególności grupy regionalnej Sakalawa (Ralaimihoatra 1969: 183, Sibree 1885: 460). Praojczyznę Sakalawa sytuują oni raczej na wschodnim wybrzeżu kontynentu afrykańskiego, niż w Azji Południowo-Wschodniej. Świadczą o tym zarówno aspekty lingwistyczne⁷⁶, kulturowe, jak i antropologiczne⁷⁷.

Sakalawa wyróżniają się pośród innych ludów Madagaskaru rysami bantuidalnymi i ciemniejszą pigmentacją skóry. Szczególne znaczenie bydła w kulturze i systemie wartości Sakalawa zbliża ich do specyfiki kulturowej wschodnio-afrykańskich ludów pasterskich (Kent 1970: 32). Według większości badaczy, kult przodków oraz opętanie jako jedna z dróg prowadzących nie tyle do kontaktu, ile do realnej obecności potężnych duchów z przeszłości, pochodzą u Sakalawa w dużej mierze z korzeni afrykańskich, zaś stosowane do dziś techniki wróżbiarskie – z wpływów kultur arabskich. Nadawanie

⁷⁴ Po malgasku: *Ny Zanahary sy ny razana tsy misaraka*.

⁷⁵ Słowo *Vazimba* oznacza „przodków ludzi” i pochodzi od pojęć bantu oznaczających ducha (*zimu*) i przodka (*ntu*).

⁷⁶ Według danych zebranych przez historyka Raymonda Kenta dialekt Sakalawa zawiera największą ilość słów zapożyczonych od języka suahili i innych języków z grupy bantu (Kent 1970: 162).

⁷⁷ Najwcześniejszy dokument pisany dotyczący ludu Sakalawa, sporządzony przez portugalskiego marynarza Nuno da Cunha, wspomina o rejonie zamieszkanym przez ludzi „czarnych, o kręconych włosach jak ludzie z Mozambiku” (Kent 1970: 183).

zmarłym *mpanjaka* rangi bóstw promieniejących mocą *hasina* i traktowanie kultu przodków królewskich jako religii państwowej, w dużej mierze określającej tożsamość kulturową i etniczną, było charakterystyczne przede wszystkim dla Sakalawa, w mniejszym stopniu także dla Betsileo i Merina (Kent 1970: 83).

Dzieje Madagaskaru charakteryzują się dominacją dwóch wspólnot politycznych, które określały specyfikę kulturową wyspy w przeszłości i tworzą ją w dużej mierze do dziś: Sakalawa z zachodniego wybrzeża i Merina z płaskowyżu centralnego (Chazan-Gillig 1991: 30). Po przypadającym na wieki XVI-XVIII złotym okresie rozwoju imperium Sakalawa, prym wiodła aż do momentu przybycia Europejczyków, kultura dominujących Merina (Brown 1978: 29).

Morfologia terenu i geografia Madagaskaru miały silny wpływ na historię ludów Madagaskaru, a w szczególności na lud Sakalawa. Powołując się na czołowego historyka Madagaskaru, Grandidier'a, etnonim Sakalawa oznacza „ludzi, którzy przemierzali duże odległości” (od malgaskich słów *saka* – dolina, *lava* – obszerna), bądź „[ludzi pochodzących] z obszernej doliny”, identyfikowanej z doliną znajdującą się w prowincji Tulear, z której prawdopodobnie wyruszyli na północ pierwsi osadnicy (Kent 1970: 15, Dandouau 1952: 19).

Inni badacze wywodzą nazwę ludu od nazwy rzeki Sakalawa, dopływu Mangoky (Sibree 1885: 459, Ralaimihoatra 1965: 67). Trudno dostępne dla podbojów Merina, pustynne ziemie regionu zachodniego Madagaskaru, którego naturalne granice wyznaczone są przez rzekę Onilahy na południu i równinę Sambirano na północy, stanowiły arenę dla powstawania pierwszych wspólnot państwowych na wyspie.

Przekazy ustne dotyczące ludu Sakalawa i pierwszej dynastii: Maroserana, rządzącej w zachodnim Madagaskarze, sięgają przełomu XVI/XVII wieku i powołują się na w poły legendarnego⁷⁸ władcę Andriamisara oraz jego synów: Andriandahifotsy i Andriamandisoarivo⁷⁹. Wraz z bliżej niezidentyfikowanym historycznie władcą

⁷⁸ Tradycyjna wersja życiorysu Andriamisara funkcjonująca wśród medium i wyznawców *czumba*, przywołana jest przeze mnie w rozdziale poświęconym opisowi duchów *czumba*. Historycy wspominają czasem o wcześniej panującym władcy: Andrianalimbe, pochodzącym z południa Madagaskaru. Jego wnukiem miał być podobno słynny Andriamisara i Andriamandresy, o którym nie wspominają jednak żadne pisane źródła (Ralaimihoatra 1965: 82). Niektórzy historycy twierdzą, że postaci o imieniu Andriamisara było dwóch: jeden był ojcem Andriandahifotsy, drugi zaś jego doradcą *moasy*, znanym wróżbitą, założycielem koncepcji kultu relikwii królewskich *dady* (Russillon 1912: 172).

⁷⁹ Więzi pokrewieństwa pomiędzy poszczególnymi królami są często niejasne: w źródłach historycznych podawane są różne wersje. Andriamandisoarivo uznawany jest za syna Andriamisara, a czasem za jego

Andrenkindraza, stanowią oni dziś główne postaci przywoływane podczas ceremonii *czumba* w centrum tego kultu: mieście Mahajanga.

Dynastia władców Maroserana rozpoczęła swoje podboje wyruszając z południowo-wschodniego rejonu wyspy, natomiast jej korzenie sięgają poza obszar Madagaskaru. Za ojczyznę Maroserana przyjmuje się południowo-wschodnią Afrykę, najczęściej identyfikowaną przez badaczy z dzisiejszym obszarem Zimbabwe (Brown 1978: 26). Mieli oni stanowić potomków przybyłych tam kupców arabskich⁸⁰, których ambicje związane były z założeniem mocarstw w oparciu o bogactwa pozyskane dzięki eksploatacji złóż złota. Przemieszczając się na północ wzdłuż zachodniego wybrzeża wyspy, pierwsi władcy Maroserana włączali w zakres swojego panowania ziemie zamieszkane przez tajemniczych *Vazimba*, oraz m.in. przez Mahafaly, Bara, Vezo oraz Antanandro (Kent 1970: 200).

Potęgą dynastii Maroserana zasadzała się na trzech podstawowych elementach, widocznych w ceremoniałach dworskich i państwowych, hierarchii społecznej i polityce ekspansji poszczególnych władców. Były to talizmany *togny-tany*⁸¹ niezbędne do zakładania nowych osad, kult relikwii królewskich *dady* oraz kult *czumba*, występujący w dwóch wersjach: publicznej i prywatnej (Barq 1986: 22, Chazan-Gillig 1991: 16, Kent 1970: 165). Kult relikwii został zinstytucjonalizowany w postaci corocznego święta *fanampo*, podczas którego hierarchia władców Maroserana zostaje odtworzona przez „opętane” kobiety (Chazan-Gillig 1991: 277).

U podstaw ideologii politycznej Maroserana znajdował się koncept *arivo*⁸², polegający na nadawaniu świętości kolejnym władcom po ich śmierci (Kent 1970: 244). Malgaskie słowo *arivo* oznacza „tysiąc” i odnosi się do minimalnej ilości poddanych, jaką powinien zaskarbić sobie każdy władca dzięki swoim podbojom terytorialnym. Nieodłącznym elementem opowieści o zdobywaniu ziem i rządach poszczególnych władców, jest obecność doradców *moasy*, będących wróżbitami i naczelnymi astrologami państw Sakalawa. Historyk Chazan-Gillig nazywa ich „estetami władzy (*esthètes du*

wnuka, przyszłego władcy regionu Boina. Jego bratem miał być Andriamenetriarivo (imię pośmiertne, pod którym jest bardziej znany - za życia nazywany Ratsimonongarivo), król regionu Menabe (Barq 1986: 12, Ralaimihoatra 1965: 82, Brown 1978: 69).

⁸⁰ Takiej interpretacji pochodzenia władców z dynastii Maroserana sprzyja ich nomenklatura nawiązująca do bieli – *fotsy*. Łączy się ją z kolorem skóry przybyszy bądź z dużą rolą złota w gospodarce i polityce twórców państw Sakalawa (Brown 1989: 27).

⁸¹ Wejście w posiadanie talizmanów *togny-tany* przez pierwszych osadników wpływa na kształtowanie się hierarchii społecznej i rozdzielenia władzy wśród społeczności. Potomkowie strażników *togny*, strzegący talizmanów, zyskują tym samym wyższy status (Chazan-Gillig 1991: 301).

⁸² Przyrostek *-arivo* jest elementem imion pośmiertnych niektórych władców Sakalawa.

pouvoir), interpretatorami przeszłości i przyszłości, przeszłości już obecnej i przyszłości już minionej” (Chazan-Gillig 1991: 290).

Za twórcę potęgi jednego z państw Sakalawa – zarówno według wyznawców *czumba*, jak i historyków – uznaje się powszechnie Andriandahifotsy, syna Andriamisara. W trakcie jego absolutystycznych rządów przypadających na lata 1610-1685, szczególnie istotny pod względem gospodarczym, duchowym i politycznym stanie się rejon południowy, zwany Menabe. Ekspansja terytorialna, pozyskiwanie sojuszników dzięki zawieraniu przez niego i przez jego dzieci małżeństw oraz nakładanie na nowo podbite ludy podatków, stają się podstawowymi narzędziami polityki „białego władcy”⁸³ i jego następców.

Dopiero w połowie XVII wieku znaczenia nabiera także rejon północny – królestwo Boina – objęty panowaniem przez syna Andriandahifotsy: Andriamandisoarivo. Stolicą jego państwa będzie miasto Mahajanga⁸⁴. Port ten zyska znaczenie (a dzięki niemu także władcy Sakalawa), dzięki wymianie handlowej z kupcami przybyłymi z Indii, krajów arabskich, wybrzeży Afryki i wysp Komoryjskich. Handel w Mahajanga, od samych początków jego rozwoju związany był także z kultem zmarłych⁸⁵: Arabowie, zaopatrywali mieszkańców miasta w kadzidła, perfumy, talizmany i tkaniny niezbędne do obsługi i powodzenia ceremonii oraz świąt (Ralaimihoatra 1965: 76).

Prestiż miasta Mahajanga oraz władców będzie wzrastał dzięki zwyczajowi umieszczania świętych relikwii władców w grobowcach królewskich zwanych *doany*⁸⁶, w

⁸³ Warto zauważyć, że już na tym etapie historii związanej z tradycją Sakalawa pojawia się wątek obcego pochodzenia – w tym wypadku króla, który po śmierci stanie się jednym z istotniejszych *czumba*. Biała skóra jest postrzegana często jako znak prestiżu i władzy (Sibree 1885: 458). O znaczeniu koncepcji „obcości” w kulturze Sakalawa mowa będzie w oddzielnym rozdziale tej pracy.

⁸⁴ Nazwa portu pochodzi prawdopodobnie od nazwy nadanej miastu przez Antalaotra: *Mji angaia*, która oznacza „miasto kwiatów” (Barq 1986: 14). Przez długi czas funkcjonowała nazwa Majunga, która w ramach szeroko okrojonej kampanii „malgaszycyzacji” nazewnictwa miast przeprowadzonej przez prezydenta Didier Ratsiraka w 1975 roku, została zamieniona na Mahajanga. W języku Sakalawa oznacza ona: „ta, która daje zdrowie” i pochodzi prawdopodobnie od przekonania samego Andriamandisoarivo, który cenił miasto ze względu na jego dogodne położenie i mikroklimat. Inne zapisy historyczne nazwy miasta to m.in.: Mazalagem (1613 – Luis Mariano), Mazangaye (1736 – Maurycy Beniowski), Mojanga (1824 – Radama I), Mozanghi lub Mganga w języku suahili. W niniejszej pracy będę używała malgaskiej nazwy funkcjonującej do dziś: Mahajanga.

⁸⁵ O współczesnych związkach handlu z kultem *czumba* mowa będzie szerzej w rozdziale poświęconym dyskursom funkcjonującym w Mahajanga wśród handlowców o różnym pochodzeniu.

⁸⁶ Ciekawe jest podwójne znaczenie tego słowa, oznaczające zarówno „grobowiec królewski”, jak i „serce królewskie”. Zgodnie z wypowiedziami medium oraz *czumba*, duch przybywa oraz wraca po ceremonii do miejsca, w którym znajduje się jego ciało, jego serce. Do najsłynniejszych *doany* należą te znajdujące się w Mahajanga: najważniejsze, nazywane *zomba be*, czyli wielkim *zomba*, Doany Miarinarivo zwane częściej

specjalnie ogrodzonej, świętej przestrzeni: zagrodzie *zomba*⁸⁷. Szczególnie ważne nie tylko dla wyznawców i medium *czumba*, pozostaje do dziś *doany* Mahabibo w Mahajanga, gdzie spoczywają relikwie pierwszych wielkich władców Sakalawa, m.in.: Andriamandisoarivo, Andriandahifotsy i Andriamisara. Co roku obchodzone jest w każdym *doany* święto *fanampoa*⁸⁸ ku czci przodków.

Podczas panowania Andriandahifotsy i Andriamandisoarivo wyjątkowe znaczenie uzyskuje kult przodków: boski charakter władzy uwidacznia się w ceremoniale królewskim oraz wierzeniach rozpowszechnionych wśród ludu Sakalawa, dominującego nad grupami zastanymi na nowo podbitych ziemiach. Na wiek XVI i XVII przypada także wzrost wpływów tradycji arabskich i rosnące znaczenie astrologii i technik wróżbiarskich. Doradcami władców Sakalawa oraz przywódcami duchowymi ich poddanych byli już wtedy wykształceni Arabowie, których pochodzenie wywodzi się z rodzin królewskich przybyłych z południowo-wschodniego rejonu wyspy, od potomków przybyszy arabskich (Brown 1978: 24, Faublee 1946: 127, Lombard 1973: 98). Przedislamska wiedza dotycząca astrologii, geomancji czy medycyny zapisana została przez nich w tajemniczych manuskryptach w arabskiej transkrypcji języka malgaskiego, zwanego *sorabe*. Istnieją też teorie mówiące o przybyciu doradców *moasy* oraz wróżbitów ze społeczności muzułmańskiej z rejonu Indii (Faublee 1947: 134, Blanchy 1991: 304, Kent 1970: 169).

Wróżbici *ombiasy* i *mpisikidy* Sakalawa uważani są za depozytariuszy wiedzy i praktyk magiczno-religijnych odziedziczonych po arabskiej ludności napływowej, której potomkami są Antalaotra oraz ludy zamieszkujące północny Madagaskar: Antemoro i Onjatsy (Brown 1978: 22, Lombard 1973: 90). W XVII-wiecznych relacjach pierwszych przybyszy francuskich z Fort Dauphin⁸⁹, *ombiasy* pochodzący z ludu Antemoro figurują jako cenieni doradcy lokalnych władców Antonosy z południa wyspy, a także władców Merina – m.in. wielkiego Andrianampoinimerina (Brown 1978: 24). Wróżbici z jego dworu wykonywali dla niego magiczne talizmany, odczytywali z układu gwiazd i planet

Doany Ndramisara, w którym znajdują się relikwie „czterech władców”, Mahabibo (obecnie należy do miasta Mahajanga), Maneva, Mahabo, Marovoay oraz Belo (Ralaimihoatra 1965: 76, Lambek 1998: 21).

⁸⁷ Źródłosłów terminu *zomba* pochodzi prawdopodobnie od słowa z języka suahili „*nyumba*” oznaczające „dom” (Ralaimihoatra 1965: 76).

⁸⁸ Nazwa ta bywa stosowana przez mieszkańców Mahajanga zamiennie z terminem *fitampoha*, związanym bezpośrednio z historycznie udokumentowaną i podtrzymywaną do dziś – choć w zmienionej nieco, synkretycznej formie – tradycją królewską.

⁸⁹ Fort Dauphin był pierwszą zorganizowaną osadą administrowaną przez Francuzów na Madagaskarze, jednak pierwszym Europejczykiem, uznanym przez nich za „odkrywcę” Madagaskaru, był Diego Diaz, brat Bartolomeo Diaza. Portugalczyk ten 5 kwietnia 1500 roku opłynął wyspę, która została nazwana przez niego imieniem patrona tego dnia: Św. Wawrzyńca i skojarzona ze wspomnianym przez Marco Polo Madagaskarem (Brown 1978: 31).

sprzyjający moment do podejmowania ważnych decyzji, wszczynania bitew, zawierania związków małżeńskich czy organizowania ceremonii.

Podstawowe dla działalności medium *czumba* (oraz innych pośredników przodków) ujęcie przyczyny choroby jako interwencji duchów, holistyczne postrzeganie ciała, koncepcja przeznaczenia *vintana* czy technika wróżbiarska *sikidy*, mają swoje źródło prawdopodobnie w mądrościach o pochodzeniu arabskim. Wpływy te widoczne są także we wspólnych z zasadami islamu zakazach żywnościowych nakładanych przez *czumba* oraz w szczególnym znaczeniu magicznym alfabetu arabskiego.

Na przełomie XVI i XVII wieku, zapędy terytorialne Merina były jeszcze stosunkowo nieodczuwalne przez władców Sakalawa, a przywódcy z Płaskowyżu Centralnego zmuszani byli do płacenia trybutu na rzecz regionu Menabe oraz Boina (Dandouau 1952: 21, Brown 1978: 110). Port Mahajanga założony w zatoce Bombetoka u ujścia rzeki Betsiboka stał się rosnącym w siłę ośrodkiem handlu, w którym prym wiedli przedstawiciele ludu Antaloatra – „ludzi zza morza” – pochodzących od kupców przybyłych z krajów arabskich drogą prowadzącą przez wybrzeża wschodnioafrykańskie⁹⁰, Zanzibar i wyspy Komoryjskie (Barq 1986: 3, Brown 1978: 20). W czasie panowania królowej Ravanihy (1780-1808), jeszcze przed odejściem państw Sakalawa w cień historii, kupcy Antaloatra uzyskali monopol na pobieranie opłat od przybywających do Mahajanga kupców w zamian za niewielki procent na rzecz rozwoju królestwa oraz kontrolę działalności Merina. Jako jedyna grupa etniczna w mieście, mieli prawo budowania meczetów, sklepów czy domów z kamienia, a nie – na modłę Sakalawa – z liści palmowych (Barq 1986: 4). Na początku XVIII wieku kolebka państwowości Sakalawa, region Menabe, stopniowo traci na znaczeniu gospodarczym, politycznym i ideologicznym⁹¹.

Wpływ bagażu intelektualnego kupców Antaloatra, ich zdolności handlowych oraz zaszczepionego dzięki nim islamu na całokształt kultury miasta Mahajanga i na przedstawicieli władzy Sakalawa był bardzo istotny. W bezpośrednim odniesieniu do kultu *czumba*, znaczenie mogły mieć zakazy żywnościowe religii muzułmańskiej, astrologia i techniki wróżbiarskie.

⁹⁰ Obecność pierwszych Arabów na wybrzeżach wschodniej Afryki datuje się nie okres przed-islamski. Pierwsi kupcy będący etnicznie mieszanką ludów Bantu i Arabów, przekroczyli kanał mozambicki prawdopodobnie na skutek prześladowań i ekspansji ze strony ortodoksyjnych sunnitów (Brown 1978: 21).

⁹¹ Proces ten będzie się pogłębiał wraz ze wzrostem znaczenia państwa Merina oraz zapędów terytorialnych Francji i Anglii (Chazan-Gillig 1991: 317).

Ciekawy jest fakt, iż pewne zachowania i elementy stroju wysoko postawionych w hierarchii społecznej przedstawicieli Antalaotra, widoczne są do dziś w atrybutach niektórych *czumba*. Historyk opisujący dzieje Mahajanga, wspomina o zapiskach doktora Leona pochodzących z 1855 roku, w których widnieje opis wyglądu władców Antalaotra: „posiadają czerwone nakrycia głowy albo turbany, owijają się białą tkaniną i zarzucają na ramię inną tkaninę, ozdobny pasek w stylu Maurów a na stopach ozdobne sandały” (Barq 1986: 6). Opis ten odpowiada charakterystyce wyglądu jednego z najbardziej popularnych *czumba* w dzisiejszym Mahajanga: Andrenkindraza⁹², który wyróżnia się na tle innych *czumba* przede wszystkim dzięki swojej cylindrycznym nakryciu głowy, zwanym po malgasku *talbot*.

Gospodarka państw Sakalawa między XVI a końcem XVIII wieku oparta była o hodowlę bydła oraz – w okresie poprzedzającym dominację Merina i kolonizację Madagaskaru – handel niewolnikami i bydłem z Maskarenami, wyspami Komoryjskimi i cudzoziemcami przybywającymi do portów malgaskich (Ralaimihoatra 1965: 80, Chazan-Gillig 1991: 17, Kent 1970: 202).

Bydło z gatunku zebu⁹³ stanowiło nie tylko faktyczną i symboliczną oznakę bogactwa, ale także niezbędny element ofiar składanych ku czci przodków. Wycinane na uchu zwierzęcia odznaczenie wskazywało na pokrewieństwo ich właściciela z określonym przodkiem. Posiadanie liczego stada jest wyznacznikiem zamożności Malgasza, zarówno za życia jak i po śmierci.

Złożenie w ofierze jak największej ilości tych zwierząt jest obowiązkiem rodziny w czasie ceremonii pogrzebowych. Pierwsze zebu złożone w ofierze nazywane jest *fapindry*, czyli „ten, który jest ceną życia”. Rogi zebu pozostawia się na grobowcach jako symbol bogactwa zmarłego i na znak troski żywych o jego duszę, a swoją ochronę. Znaczenie tego gatunku bydła w kulturze malgaskiej jest nieporównywalne z żadnym innym zwierzęciem: jego mięso jest podstawą diety i najwyższą formą ofiary dla przodków, tłuszcz wykorzystywany był kiedyś do impregnowania drewna, z którego

⁹² Szczegółowy opis wyglądu i pochodzenia Andrenkindraza znajduje się w części tej pracy dotyczące duchów *czumba*.

⁹³ Bydło z gatunku zebu (łac. *Bos taurus indicus*, malg. *omby*) charakteryzuje się garbem i workiem skórny poniżej gardła. Jest to gatunek wyjątkowo dobrze przystosowany do życia w gorącym, suchym klimacie. Nazwa zebu pochodzi prawdopodobnie z języków bantu, co stanowi kolejny dowód dla wielu historyków na pochodzenie praprzodków Sakalawa z kontynentu afrykańskiego (Kent 1970: 74).

wykonano rzeźbę nagrobną, a za jej wykonanie płacono do niedawna jednym zebu⁹⁴. Zebu stanowi ponadto główny środek transportu i służy jako siła pociągowa.

Od początku XVIII wieku zapotrzebowanie władców Sakalawa na siłę roboczą oraz wzrastający popyt na towar ludzki ze strony pojawiających się Europejczyków stają się na tyle duże, że broń palna oraz bydło wymieniane były przez nich na niewolników sprowadzanych z Mozambiku. Byli to przede wszystkim przedstawiciele grupy Makua, spokrewnionego z afrykańskimi ludami Zambezi, dziś częściowo zasymilowani przez Sakalawa (Kent 1970: 204).

Pod koniec XVII wieku królestwa Sakalawa stanowiły nadal „podstawową władzę na Madagaskarze, jedyną siłę, która była w stanie doprowadzić do realnego połączenia ludności o różnym pochodzeniu w jedną organizację polityczną i ideologiczną” (Schlemmer 1986). Aż do połowy XVIII wieku, obawa przed potęgą i zakusami terytorialnymi liczących się w polityce małgaskiej królestw Sakalawa – południowego Menabe i północnego Boina – była powszechna zarówno wśród ludów i ich władców pochodzących z Madagaskaru, jak i coraz liczniejszych Europejczyków (Brown 1978: 69).

Po śmierci Andriandahifotsy w 1685 roku oraz Andriamandisoarivo w 1710 roku sytuacja na zachodzie wyspy ulega zmianie. Ciało Andriamandisoarivo zostaje złożone u boku relikwii jego ojca w Mahajanga i otoczone czcią. Wraz z jego śmiercią następuje powolny upadek znaczenia Sakalawa w historii Madagaskaru, rozbite państwo na wiele małych księstw rządzonych przez kolejnych władców *mpanjaka*, wreszcie wzrost dominacji ludu Merina pod panowaniem króla Andrianampoinimerina. Ambicje terytorialne Sakalawa stanowiły bowiem poważną przeszkodę w realizacji mocarstwowych planów tego władcy, który do momentu przybycia europejskich kolonizatorów zdołał podporządkować sobie pod względem militarnym, politycznym i terytorialnym okoliczne państewka.

Walka o władzę nad terytorium Sakalawa doprowadziła do ustalenia podziału na dwa regiony, których linię graniczną stanowi do dziś rzeka Manambolo: południowy

⁹⁴ Słynny rzeźbiarz z grupy regionalnej Mahafaly wykonujący do dziś rzeźby nagrobne *alo-alo*, Jean-Jacques Efiambelo, wspominał o konieczności ulaskawienia przodków w momencie ingerencji w ich dzieło, równoznaczne z zaburzeniem ładu świata: „Kiedyś istniał zwyczaj, który mówił o tym, że nie można ciąć drzewa bez złożenia ofiary, bo to nie dobrze, kiedy ścina się drzewo bez zabicia zwierzęcia... Kiedyś zabijaliśmy jedno zebu, żeby ścinać drzewo. A dziś wiemy dobrze, że życie się zmienia, królowie zniknęli” (w.11).

zwany Menabe, sięgający do rzeki Onilahy oraz północny: Boina. Wschodnią granicą regionów wyznaczają pasma górskie (Isalo, Makaya i Bemaraha), a zachodnią – Kanał Mozambicki.

Terytorium podzielone zostaje pomiędzy książąt z szlacheckich dynastii na uzależnione od centralnej władzy państwa. Wysoko urodzeni dzielą się na dwa odłamy zwane *Volamena*⁹⁵, czyli „złoci” i *Volafotsy*, „srebrni”, dosłownie „biali”. Do pierwszego z nich, zalicza się pełnoprawnych spadkobierców w linii męskiej króla Andriandahifotsy⁹⁶, zaś do *Volafotsy* należeć będą książęta, którzy urodzili się ze związku króla z konkubiną nie należącą do arystokratycznego rodu (Ralaimihoatra 1965: 75, Dandouau 1952: 21). Ze względu na powszechną praktykę poligamii, grupa książąt należących do *Volafotsy* była bardzo liczna. Hierarchia panująca wśród arystokracji wyznaczały nie tylko prawa oraz dostęp do władzy ziemskiej, lecz także pośmiertnej. Dążenia poszczególnych książąt do ekspansji terytorialnej, ich rywalizacja prowadząca często do mordów⁹⁷ i wojen, stanowiły o wzrastającej słabości państwa i decentralizacji władzy. Zróżnicowane etniczne i kulturowe ogromnego terytorium Sakalawa wzmagало rozbieżności terytorialne i powolne usuwanie się wielkiego państwa w cień historii.

Do prób zjednoczenia zachodniej części Madagaskaru doszło ponownie podczas panowania królowej regionu Sakalawa Boina: Ravahiny (ok. 1770-1808). Jej polityka oparta była na utrzymywaniu korzystnych kontaktów z rosnącym w siłę królestwem Merina i jego potężnym władcą, słynnym Andrianampoinimerina. O braku popularności królowej Ravahiny⁹⁸ wśród poddanych Sakalawa świadczy fakt, że jako pierwsza w linii królewskiej władców nie otrzymała imienia pośmiertnego, a jej relikwie nie stały się obiektem kultu (Barq 1986: 30).

W XVIII wieku potęga Sakalawa zostaje wyraźnie przyćmiona przez mocarstwowe zapędy władców Merina. W stosunkowo krótkim czasie znaczenie

⁹⁵ W opracowaniach dotyczących historii ludu Sakalawa spotyka się także termin *Zafivoula-mena*, oznaczający „synów złota” (Kent 1970: 163).

⁹⁶ Endogamia wewnątrz rodu królewskiego oraz praktyka incestu królewskiego sprzyja izolacji tej grupy oraz uświęceniu jej władzy i potęgi. Antropolog Marie-Pierre Ballarin powołuje się na ten zwyczaj, by wskazać na wpływy organizacji władzy w Afryce południowej, a konkretnie zasad wprowadzonych przez Monomotapa na terenie dzisiejszego Zimbabwe, na system Sakalawa (Ballarin 2007: 404).

⁹⁷ Motyw zabójstwa w rodzinie wynikłego z zazdrości, rywalizacji czy romansu pojawia się często w wypowiedziach medium oraz samych *czumba*.

⁹⁸ Analizując upadek znaczenia państw Sakalawa, Marie-Pierre Ballarin zwraca uwagę na bezprecedensowe złamanie przez królową Ravahiny ciągłości męskiego panowania wśród Sakalawa Boina (Ballarin 2007: 405).

polityczne ziem zdobytych przez Sakalawa staje się nikłe, a ich mieszkańcy zasymilują się z ludem Merina bądź podporządkują nowym panom wyspy.

W 1824 roku miasto Mahajanga zostaje formalnie przejęte przez władcę Radama pierwszego i mianowane stolicą regionu Boina. Zwycięscy Merina kontynuują zasiedlanie ziem oraz podporządkowywanie Sakalawa, wykorzystując ich między innymi do zaszczepiania na nowych ziemiach techniki uprawy ryżu. Zakazują wzbogacającego Sakalawa handlu niewolnikami i znoszą monopol handlowy kupców Antalaotra. Wprowadzenie nowych porządków w porcie i włączenie go w politykę dominujących Merina, sprawiło przyciągnięcie innych grup etnicznych i malgaskich grup regionalnych do Mahajanga. Byli to m.in. sąsiadujący z Sakalawa przedstawiciele ludu Tsimihety, mieszkańcy Komorów i Indii zachęteni dogodnymi warunkami ekonomicznymi oraz piraci z Forbans szukający w zatoce schronienia (Barq 1986: 22). Coraz bardziej widoczni stali się też Europejczycy przybywający w celach handlowych, misyjnych i poznawczych.

Do 1896 roku, w którym to Francja głosiła formalnie aneksję Madagaskaru, królestwo dynastii Merina będzie najważniejszą jednostką państwową na wyspie. Królestwo Merina uważa się często za jedyne, historycznie potwierdzone „imperium” funkcjonujące na Madagaskarze, a jego kultura postrzegana była do niedawna jako synonim „malgaskości” (Kent 1970: 204). W interesie kolonialistów francuskich z generałem Gallieni na czele, leżało doprowadzenie do unifikacji wyspy zarówno w aspekcie administracyjnym, jak i kulturowym oraz etnicznym (Brown 1978: 256). Szczególnie od 1947 roku, kiedy następuje proces stopniowej dekolonizacji i malgaszyzacji wyspy, historycy skłaniają się ku opisom dokonań Merina, podkreślając przepych dworu w stolicy, a pomijając sytuację na słabo udokumentowanych prowincjach imperium.

W okresie dominacji kolonialnej, kult przodków – a w szczególności podejrzane w oczach Francuzów formy opętania masowego (fenomen manii tanecznej *ramanenjana* odnotowany z Antananarywie w 1863 roku) – interpretowane były jako przejawy protestu przeciwko obcej dominacji i wpływom kultury europejskiej. Ewolucja i przemiany zachodzące w opowie, symbolice i znaczeniu prywatnych ceremonii *czumba* opierały się w tym okresie na paradygmacie kontrastowych pojęć: dominujący/zdominowany. Podczas prywatnych ceremonii *czumba* nie tyle odgrywano, ile przeżywano swoiste przeniesienie hierarchii wytworzonej przez administrację kolonialną na wyidealizowane

stosunki panujące za życia królów malgaskich. Samoistnie rodzące się formy oporu przeciwko kolonizatorom (np. grupy rabusiów *fahavalo* pochodzące z regionu Menabe), opierały swoje działania na wierze w potęgę relikwii *dady* oraz kulcie *czumba*. Wierzenia te postrzegane były jako prawdziwie malgaskie „instytucje”, odnoszące się do wszystkich aspektów życia (Chazan-Gillig 1991: 302).

Warto zwrócić uwagę na wzrost znaczenia prywatnych kultów *czumba* i *bilo*⁹⁹ przy równoczesnej trywializacji wartości królewskiej ceremonii *fanampo* w latach 1958-1970, podczas pierwszej Demokratycznej Republiki Malgaskiej, autonomicznej w ramach Wspólnoty Francuskiej (Chazan-Gillig 1991: 275). Opętanie staje się narzędziem do legitymizacji życzeń Malgaszy związanych z podniesieniem poziomu społecznego.

Odwoływanie się do instytucji królewskiej i przodków Vazimba zyskało wtedy funkcję unifikującą i obronną, izolacyjną wobec narzuconej odgórnie władzy. Ponowne „odgrywanie” historii wcześniejszej, „lokalnej” dominacji i podziałów kastowych pomagało w przetrwaniu nowej sytuacji i rozrachunku z panującym rządem. Z kolei coraz bardziej osobisty charakter ceremonii sprzyjał łączeniu sfery *sacrum* – związanej odwiecznie z przodkami – z codziennością jego wyznawców.

Niektórzy historycy twierdzą, że najbardziej charakterystyczne i istotne politycznie cechy kultury Sakalawa – znaczenie przywiązywane do relikwii *dady* oraz kult *czumba* – przetrwały przede wszystkim ze względu na ich symbolikę, niezbędną dla podtrzymania ciągłości władzy królewskiej (Kent 1970: 204, Chazan-Gillig 1991: 49). Jednym z powodów, dla którego symbolika królewska Sakalawa żywa jest jednak do dziś, jest specyficzne traktowanie przeszłości historycznej: przyswaja się ją w sposób kreatywny i dostosowuje do teraźniejszości. Niebagatelną rolę w utrzymaniu ciągłości tradycji postrzeganej dynamicznie i synkretycznie jest oralny charakter tradycyjnej kultury Malgaszy, w szczególności u Merina i Sakalawa.

W kontekście kultu przodków, a w szczególności fenomenu *czumba* i kultury Sakalawa, nie tyle istotna okazuje się być jednolita i historycznie potwierdzona genealogia władców, ile potęga i moc hasina poszczególnych *mpanjaka*, funkcjonująca nie tyle w tradycji ustnej, ile ujawniająca się podczas rzeczywistego spotkania z *czumba*.

⁹⁹ Kult opętania *bilo* jest przez większość badaczy uznawany za odpowiednik kultu *czumba* m.in. wśród ludów zamieszkujących południe wyspy: Betisleo i Bara (Faublee 1954), podobnie do kultu *salamanga* występującego u ludu Betisleo (Davidson 1885: 27).

Michael Lambek, antropolog badający specyfikę relacji wyznawców *czumba* wobec przeszłości, podkreśla znaczenie kreatywności i aspekt poetycki „tworzenia” przez Sakalawa historii i jej „ponownego przedstawiania w czasie obecnym” (*re-present*). Trudność mówienia o przeszłości i nieznajomość konkretnych faktów jest równoznaczne u Sakalawa z nadaniem tym wydarzeniom wysokiej rangi (Lambek 1998: 123).

W czasie ceremonii *czumba* nie tyle istotne są fakty czy odtworzenie procesów historycznych, ile każdorazowe odzwierciedlenie charakteru i osobowości danego *czumba* (Lambek 1998: 117). Należy tu podkreślić nie tylko aspekt „teatralny” zachowania *czumba* i obecnych na ceremonii, ale także ich właściwości wynikające w dużej mierze ze specyfiki kultury oralnej. Jedną z jej zasad jest kreatywne stwarzanie idealnej rzeczywistości łączącej elementy wskrzeszane z przeszłości oraz te, obecne w teraźniejszości. Cytując językoznawcę Waltera Ong’a: „oralne zapamiętywanie, dosłowne czy nie, podlega w każdym przypadku zmienności powodowanej bezpośrednim naciskiem społecznym. Narratorzy opowiadają to, czego słuchacze pragną lub co tolerują” (Ong 1992: 98).

Opanowanie i rekonstrukcja wiedzy dotyczącej przeszłości nigdy nie stanowi celu samego w sobie: to dopiero wprowadzenie postaci historycznej w teraźniejszość, ich Obecność [podkreślenie – KM] na ceremonii poprzez ich „ucieleśnienie” (*re-embody*) i obcowanie z ich potęgą przywołuje właściwą kreację oraz sens historii dla Sakalawa¹⁰⁰. Ceremonie – prośby o błogosławieństwo, wróżby czy praktyki magiczno-religijne – stanowią według badaczki kultury Sakalawa Sophie Goedefroit rzeczywiste „kanały komunikacji” (*vecteurs de communication*) umożliwiające przedstawicielom tego ludu dialog z nadprzyrodzonym i z Najwyższą Instancją (Goedefroit 1998: 35). Bezpośredni kontakt z przodkami podczas *fitampoha* – publicznej ceremonii *czumba* – sprzyja integrowaniu społeczności Sakalawa, zaszczepia świadomość historyczną, wreszcie wpisuje teraźniejszość w pewien logiczny ciąg wydarzeń. Badacz Chazan-Gillig nazywa ceremonię *fanampoa* instytucją sankcjonującą mocarstwowe zapędy dynastii Maroserana i wpisuje ją w przemyślany przez władców proces unifikacji integrowanych w obręb państwa Sakalawa ludów i grup etnicznych oraz regionalnych (Chazan-Gillig 1991: 50).

Duchy przodków Sakalawa – a nie historycznie potwierdzone fakty – są pośrednikami między przeszłością i teraźniejszością w wyobrażeniach wyznawców i medium *czumba*. Przodkowie *mpanjaka*, oraz ci, którzy zaistnieli w synkretycznych w

¹⁰⁰ Do podobnych wniosków dochodzi w swojej pracy Michael Lambek (Lambek 1998: 109).

swoim charakterze postaciach niekoniecznie udokumentowanych historycznie, przekazują swoją wiedzę i doświadczenia w postaci mocy *hasina*. Niwelują oni obecny w przeszłości Madagaskaru podział między arystokracją i członków rodziny królewskiej (*ampanjaka*) a zwykłymi ludźmi, poddanymi (*boeny, vahoaka*). Przyczyniają się w najwyższym stopniu do urzeczywistnienia idei wspólnoty *fihavanana*, obejmującej zarówno żyjących, jak i zmarłych.

W światopoglądzie wyznawców *czumba*, cienka granica, która dzieli przodków od żyjących (przyszłych przodków), jest jedynie zwykłą różnicą czasową, której odległość przestaje być widoczna podczas ceremonii *czumba*.

IV Duchy i medium *czumba*

1. Duchy *czumba*

Praktyka kultu *czumba* wśród Sakalawa, przede wszystkim w mieście Mahajanga, uznana jest powszechnie wśród moich rozmówców za jedyną „prawdziwą”. Przeprowadzanie ceremonii wiąże się w ich odczuciu z tradycją postrzeganą jako dochowanie wierności zwyczajom malgaskim (*fomba malagasy*). W innych rejonach Madagaskaru, nawiązywanie kontaktu ze zmarłymi przodkami za pośrednictwem medium występuje pod odmiennymi nazwami¹⁰¹ i pod zmiennymi formami: nie wywierają one jednak aż tak znaczącego wpływu zarówno na sferę *sacrum*, jak i *profanum*, jak ma to miejsce w przypadku kultu *czumba* w Mahajanga.

Kult *czumba* i służba duchom związane są historycznie z grupą regionalną Sakalawa, a w szczególności z dynastią Maroserana. Użyczenie ciała duchowi zmarłego *mpanjaka* Sakalawa i korzystanie dzięki temu z doświadczenia, mocy i mądrości przodków, zyskało dziś popularność także wśród innych grup regionalnych Madagaskaru: przedstawiciele grup Betsileo, Merina czy Mahafaly przyjeżdżają specjalnie do Mahajanga, by udać się do *czumba*.

Nierzadko medium *czumba* opowiadają o tym, że ich klienci przyjeżdżają do *czumba* nawet z Mauritiusa, Seszeli, Komorów, a nawet z Francji. Zdarza się, że medium posługują się nowoczesnymi technologiami, by pomóc swoim klientom, którzy nie mogą spotkać się bezpośrednio z *czumba*: przeprowadza się wtedy ceremonię w towarzystwie samego pomocnika bądź innych klientów, zaś osobie, która nie jest obecna, przekazuje się telefon, aby mógł usłyszeć porady *czumba*. Oznajmia się je klientowi zawsze za pośrednictwem pomocnika, który – zgodnie ze zwyczajem przynależnym *mpanjaka* – jest jego ziemskim pośrednikiem¹⁰².

¹⁰¹ Do zjawisk podobnych, choć niezwiązanych raczej z kultem *mpanjaka*, lecz przodków o zwykłym pochodzeniu bądź duchów przyrody, zalicza się najczęściej kult *bilo* występujący na południu wyspy, wśród ludu Betsileo i Bara oraz kult *salamanga* u Betsileo (Jaovelo-Dzao 1996: 235).

¹⁰² Zasada, według której nie należy się zwracać bezpośrednio do osób o wysokim statusie społecznym i wielkiej mocy, jest powszechna dla wielu tradycyjnych kultur afrykańskich.

- Genealogia i kategorie duchów *czumba*

Pierwszymi zapisami historycznymi świadczącymi o istnieniu kultu *czumba* na Madagaskarze, są relacje urzędników kolonialnych, misjonarzy i przypadkowych obserwatorów. Dotyczą one w mniejszym stopniu ceremonii prywatnych; w większej mierze przekazują informacje i interpretacje dotyczące głośnego zjawiska „manii tanecznej” zwanej *ramanenjana*¹⁰³. Fenomen spontanicznego, masowego opętania, które zawładnęło stolicą królestwa Merina w 1863 roku, związany był prawdopodobnie z duchami zmarłych i cenionych *mpanjaka*.

To właśnie na ten okres przypada udokumentowane stosowanie pojęcia *czumba* na określenie fenomenu (kultu, medium i duchów) związanego w ogólnym ujęciu z „opętaniem” (używając stosowaną w tym kontekście terminologię europejską) człowieka przez ducha przodka. W pierwszych opisach – w większości sporządzonych przez kronikarzy europejskich – pojawia się tendencja do utożsamiania duchów *czumba* prawie wyłącznie z przodkami o pochodzeniu „królewskim” (*mpanjaka*) bądź arystokratycznym.

Jednak niewątpliwie, obok najpopularniejszych *mpanjaka* Sakalawa rządzących zachodnią i północną częścią wyspy od XVI do XIX wieku, pojawiają się dziś podczas ceremonii *czumba* także duchy ich najbliższych współpracowników i przyjaciół. Po śmierci *mpanjaka*, ich święta moc *hasina* staje się jeszcze większa, niż za życia: może być więc rozdzielona między najbliższych, którzy osiągają dzięki temu status *czumba*¹⁰⁴.

W związku z tym procederem, wśród duchów *czumba* odnajduje się więc także wielu przyjaciół, współpracowników i dzieci *mpanjaka*, o których mowa jedynie w historii przekazywanej ustnie, często ograniczonej do jednego regionu Madagaskaru i niekompatybilnej z genealogiami królewskimi funkcjonującymi w innych regionach wyspy. Do tego bogatego spektrum postaci dołączają także *mpanjaka* pochodzący z poszczególnych dynastii Merina, urzędnicy kolonialni, cudzoziemcy, postaci legendarne

¹⁰³ Zjawisko *ramanenjana* zostanie opisane bliżej w rozdziale poświęconym dyskursom dotyczącym kultu *czumba*.

¹⁰⁴ Podobny proces podniesienia rangi społecznej wybranej osoby, może odbyć się także za życia *mpanjaka* podczas ceremonii zwanej *fatidra*. Łączy ona dwie osoby więzią krwi i sprawia, że znajdują się one w relacji porównywalnej z rodziną (Chazan-Gillig 1991: 236, Graeber 2007: 65). Konsekwencją takiej więzi jest interwencja sił przodków w przypadku nie dotrzymania wzajemnych zobowiązań czy złamania ustalonych między tymi osobami zasad moralnych.

bądź zrodzone z wyobraźni¹⁰⁵. Znajdują się wśród nich zarówno duchy osób o wysokim statusie społecznym i dużej władzy, jak i postacie niesfornych dzieci, żeglarzy, bokserów.

W powszechnym przekonaniu Malgaszy, *czumba* dzielą się na dwie kategorie, w zależności od tego, czy duchy te wspierają ludzi, czy im szkodzą. Istnieją więc *czumba* dobre (*tromba tsara*) oraz *czumba* złe (*tromba ratsy, fanaha ratsy, masantoko*). Dobrych *czumba* nazywa się także *Dadilahy* (dziadkami)¹⁰⁶ lub wręcz *Zañahary*.

Zañahary zwany także *Ranahary, Andriananahary, Ndrananahary* lub *Andriamanitra* (wśród Merina): jest dla wszystkich Malgaszy najwyższym, niewidzialnym Bogiem-Stwórcą. *Zañahary* jest panem życia (*tompon'ny aina*), który tchnął w istoty ludzkie życiodajny oddech. W odróżnieniu od przodków, *Zañahary* nie należy do wspólnoty żyjących, tylko obserwuje ją z dystansu właściwemu Bogu.

Zañahary w wypowiedziach medium i wyznawców *czumba* jest zawsze najwyższą instancją. Nawet przodkowie znajdują się wobec niego w pozycji dzieci: „przodkowie pochodzą od *Zañahary*”¹⁰⁷, mówi jedno z popularnych przysłów malgaskich. W związku z ogromną potęgą i siłą Boga – będącą zbawieniem, ale i potencjalnym zagrożeniem dla żyjących – komunikacja z nim musi być zapośredniczona. Rolę pośredników przyjmują zatem przodkowie *razana*, do których zaliczają się *czumba*, ale także żyjący mędrcy: wróżbici *mpisikidy, ombiasy* czy medium *czumba*.

W wypowiedziach duchów *czumba*, *Zañahary* określany jest jako najwyższa instancja, najmądrzejszy, najsilniejszy i jedyny Stwórca górujący nad światem ludzi i ich samych – duchów. To on sprawia, że mają one zdolność „wchodzenia” w ciała żywych po to, by im doradzać, wróżyć, czytać w przyszłości. W wypowiedziach moich rozmówców – duchów *czumba* – ludzie żywi nie posiadają wystarczającej mocy i siły *hasina*, by nawiązać kontakt z samym *Zañahary*: mogą uzyskać jego pomoc jedynie za pośrednictwem *czumba*. Powołując się na słowa jednego z duchów *czumba*: „**Osoby, w**

¹⁰⁵ Badacz kultu *czumba* Ron Emoff, zaznacza, iż praktyki „wspominania przeszłości” (*recollecting from the past*) wśród ludu Betsimisaraka pobudzają wyobraźnię i przyczyniają się do włączania w krąg duchów postaci niekoniecznie związanych z historią Sakalawa, a nawet Madagaskaru. Do *czumba* zalicza się tam osoby związane z historią Francji, Ameryki czy krajów muzułmańskich, nadal żyjące (jak np. wspomniani przez autora Clinton, Bush, Georges Klinsky i „Sadam Hoseny”) bądź postacie historyczne (Emoff 2002: 109).

¹⁰⁶ Ron Emoff zauważa słusznie, że słownictwo związane z systemem pokrewieństwa na Madagaskarze odnosi się zarówno do społeczności żywych, jak i zmarłych (Emoff 2002: 74).

¹⁰⁷ Malg.: *Ny razana any amin'ny Zanahary*.

których zamieszkuję, nic nie wiedzą o tej rzeczy (*zavatra*), o *Zañahary*. Dla was, ludzi żyjących, to po prostu *czumba*, a dla nas to *Zañahary*, a nie *czumba*¹⁰⁸ (w. 33).

Inne znaczenie nabiera natomiast słowo *Zañahary* w wyobrażeniach medium i wyznawców *czumba*. Niejednokrotnie używają oni tego terminu zwracając się do *czumba*. *Czumba* utożsamiany bywa z samym Bogiem albo z pośrednikiem Boga. Zgodnie z wypowiedziami moich rozmówców wydaje się, że właściwość duchów *czumba* oraz *Zañahary* jest bardzo podobna: ich moc *hasina* i wszechogarniająca mądrość „wypełnia” całą przestrzeń na podobieństwo zapachu czy powietrza. Nie bez powodu *czumba* nazywany jest często przez medium „wiatrem” (*rivotra*) lub „rzeczą” (*zavatra*)¹⁰⁹: dzięki swojej lotnej, duchowej istocie może połączyć się z samym Bogiem, stać się z nim jednością, czerpać ze źródła jego siły i mądrości. Warto zaznaczyć, że w wielu przekazach malgaskich powietrze – pierwszy oddech – został podarowany człowiekowi właśnie przez Boga *Zañahary*.

Jeden z badaczy fenomenu *czumba*, dostrzega w stopniowym przeistoczeniu żywego człowieka w ducha, znak pośmiertnej utraty indywidualności i oznakę jego zespolenia się z wszechobecną siłą życia: a więc swoistego powrotu do *Zañahary*, Stwórcy świata (Molet 1963: 117). Koncepcja ta wydaje się spójna biorąc pod uwagę powszechnie obecne na Madagaskarze przekonanie, zgodnie z którym energia życiowa *aina* przebiega wedle toru kołowego, a śmierć nie oznacza przerwania jej cykliczności.

Zañahary jest też – wedle tradycji ustnych – właścicielem tzw. „pierwszego talizmanu” zwanego *volamaka tsiritsy*. Talizman ten miał być przekazywany kolejnym władcom Sakalawa, zapewniając im powodzenie i błogosławieństwo w rządach, poczynając od legendarnego twórcy ich potęgi, Andriamisara (Nowak 1996: 1070).

Talizman stanowił o symbolicznym powiązaniu świata boskiego ze światem ludzi i przyczynił się do narodzin holistycznej koncepcji tradycyjnej medycyny Sakalawa (Lombard 1988: 116). To siła talizmanu sprawia bowiem, że wszelkie remedia i mieszanki ziół przypisane ludziom przez duchy przodków podczas ceremonii *czumba* mają wyjątkową moc i są skuteczne zarówno w leczeniu problemów zdrowotnych, jak i

¹⁰⁸ Wszystkie cytaty ze spisanych rozmów przeprowadzonych podczas moich badań będą oznaczone wyboldowaną czcionką. W miarę możliwości w przypisach uwzględniona zostanie oryginalna, malgaska wersja językowa. Spis nagranych i spisanych rozmów oraz podstawowe informacje dotyczące rozmówców znajdują się w aneksie do niniejszej pracy.

¹⁰⁹ Zastępowanie słowa *czumba* innymi określeniami – szczególnie przez osoby, takie, jak medium, które są z nimi w bezpośredniej relacji – związane jest ponownie z zakazem *fady* obejmującym m.in. informacje dotyczące życia przedśmiertnego duchów (np. ich pochodzenia, motywu ich zgonu) oraz ich atrybuty (np. ich imienia za życia, relacji z Bogiem bądź z innymi przodkami).

rozwiązywaniu dylematów życiowych. Dzięki swojemu pochodzeniu i powiązaniu z „pierwszym talizmanem”, sprzyjają one przeznaczeniu *vintana* każdej osoby, która doświadczy jego właściwości.

- Tożsamość duchów *czumba*

Zarówno w wyobrażeniach medium i wyznawców *czumba*, jak w obserwacjach osób niezaangażowanych w kult, o tożsamości danego ducha stanowią przede wszystkim wygląd, przypisywane mu atrybuty oraz imię nadane mu po śmierci.

Stałą właściwością duchów jest ich płeć: oprócz bardzo nielicznych przypadków, *czumba* to mężczyźni. W związku z tym, w „naturalny” (wedle słów większości medium) sposób, wśród Sakalawa z Mahajunga ogromną większość pośredników *czumba* stanowią kobiety. Medium kobiety nazywane są żonami duchów (*vadiny*) bądź jego kobietami (w języku *czumba*: *ampisavy*, po malgasku: *vehivavy*). Jeżeli duch jest kobietą, pośrednika tej samej płci będzie nazywać się jej siostrą (w. 62). Natomiast mężczyzna medium nazywany będzie *saha be* (w. 56), *dadilahy* bądź *papa* (w.17, w. 4).

Na pytanie o przyczynę preferencji duchów *czumba*, kobiety medium odpowiadały:

„(...) Może mamy większe szczęście (*anjarani*), bo wiele kobiet jest zamieszkiwanych (*mianjaka*) przez duchy *czumba* (w.36). [Duchy *czumba*] kochają kobiety i mogą być z kobietami (*tia zany izy dia miaraka vehivavy*) dlatego też znajdują sobie żonę płci żeńskiej” (w. 33).

Imię *czumba* jest dla niego kluczowe, ponieważ posiada funkcję identyfikacyjną. Jego znaczenie wskazuje bardzo często na „treść” przedśmiertnego życia danej postaci: jego charakter, zachowanie, upodobania, dokonania.

Większość *mpanjaka*, którzy po śmierci zdobywają rangę duchów *czumba*, uzyskuje pośmiertne imiona (*fitahina*). Wypowiadanie imion otrzymanych za życia staje się zakazane (*fady*), a nowe imię *fitahina* w szczególny sposób gloryfikuje *czumba*: wskazuje na jego dokonania i atrybuty (Sibree 1885: 459, Kent 1970: 76).

W imieniu pośmiertnym *mpanjaka* bardzo często pojawia się prefiks *andria-*, oznaczający „pan, książę” oraz końcówka *-arivo*, oznaczająca „tysiąc” i odnosząca się do liczby tysiąca kochających, poddanych, miłujących, opłakujących śmierć władcy. Na przykład *mpanjaka* Ramiza I otrzymał pośmiertne imię *Andriamandisoarivo*, oznaczające „księcia [który] zdobył tysiące [poddanych]”.

Rdzeniem imienia *czumba* jest zazwyczaj przymiotnik bądź czasownik odnoszący się do przymiotów danego władcy i opisujący jego osiągnięcia¹¹⁰. Niektórzy *mpanjaka* znani są jedynie pod swoimi imionami pośmiertnymi. Są to m.in. tak zwani „czterej mężowie”, uważani za założycieli pierwszej dynastii królewskiej ludu Sakalawa: *Andriamisara*, *Andriananina*, *Andriamandisoarivo*, *Andriamboniarivo*¹¹¹.

Należy zaznaczyć, że powszechna jest też niepisana zasada, by jak najrzadziej wypowiadać imiona duchów¹¹², aby nie spowodować ich gniewu bądź nieopatrzenie nie doprowadzić do „wejścia” jednego z nich w ciało zbyt ciekawskiej osoby (w. 16, 17, 23, 41, 43). Stosunek wobec *czumba* jest bowiem zawsze ambiwalentny: szacunek i podziw dla mądrości i mocy *hasina* łączy się z wielką obawą przed efektami złości i potęgą sprawczą duchów.

Strój oraz atrybuty materialne przypisane każdemu *czumba*, świadczą przede wszystkim o jego statusie społecznym, wieku, władzy i światopoglądzie bliskim mu za życia¹¹³. Nakrycie głowy chyba w najbardziej czytelny sposób wskazuje na proveniencję danego ducha oraz jego skłonności. Po tym, czy *czumba* nosi kapelusz, czapkę z daszkiem czy turban, można rozpoznać jego wiek, pochodzenie i upodobania. Natomiast ozdobna *lamba* – szczególnie, jeśli przerzucona przez ramię – świadczy przede wszystkim o przywiązaniu do tradycji *fomba* i o wyznawanych poglądach.

Nieodłącznym elementem stroju i tożsamości niektórych *czumba* są także ich regalia. Insygniami władzy są np. berło zwane *mpanjakabenitany*, korona czy laska.

¹¹⁰ Lista *mpanjaka* Sakalawa z ich imionami oraz imionami pośmiertnym opracowana przez potomka królewskiego i wójtę *moasy* Randriakatoarison Marcela, znajduje się w załączniku do niniejszej pracy.

¹¹¹ Można domniemywać, że funkcjonowanie jedynie imion pośmiertnych „czterech mężów” i całkowite, kulturowe wymazanie z pamięci zbiorowej ich imion „historycznych”, pochodzi z powszechnego przestrzegania zasady *fady* zakazującej wymawiania przydomków używanych przez *mpanjaka* za życia.

¹¹² Zasada ta tyczy się przede wszystkim imion przedśmiertnych *czumba*, ale także – choć w mniejszym stopniu – imion *fitahina*.

¹¹³ Podkreśla to Georges Balandier w swojej antropologiczno-historycznej analizie pojęcia władzy w Afryce: „noszone przez władcę ozdoby (naszyjniki, bransoletki, pierścionki) odzwierciedlają i równocześnie materializują symbolikę władzy. (...) Władca umieszcza siebie na tym samym poziomie, co świat, w którym funkcjonował oraz społeczność, z której pochodził. (...) Ciało władcy jest dodatkowym, znaczącym atrybutem, nieodłącznym od jego regaliów” (Balandier 2003: 189).

Dla większości duchów duże znaczenie mają także perfumy: czasem zdarza się, że poszczególni *czumba* mają swoje preferencje odnośnie firm czy proveniencji perfum (największe powodzenie mają perfumy francuskie). Ciekawa jest zbieżność, jaka występuje między upodobaniem *czumba* do zapachów, a jednym z imion Boga *Zañahary*: *Andriamanitra*, znaczącym tyle, co „Pachnący Pan”.

Charakterystycznym aspektem tożsamości poszczególnych *czumba* jest też specyficzny, hermetyczny język, którym się posługują. Oprócz występującego podczas niektórych ceremonii zjawiska glosolalii, a więc mówienia językami obcymi, nieznanymi medium (najczęściej jest to francuski bądź jeden z dialektów malgaskich), wiele *czumba* używa tzw. „języka *czumba*” (*vola faly*) czy „słownictwa *mpanjaka*” (*volan’ ampanjaka*).

Większość wyznawców *czumba* rozpoznaje i rozumie nietypowe słowa używane przez duchy podczas rozmów: terminy te mają swoje odpowiedniki w języku malgaskim. Jeśli klient zgłaszający się do *czumba* nie miał z nim wcześniej styczności, pomocnik *czumba* tłumaczy mu znaczenie archaicznych, nieznanych mu słów, pochodzących często z jednego z dialektów, bądź z jedynie znanego *czumba* języka. Moi rozmówcy podkreślali „staroświecki” charakter niestosowanych na co dzień wyrażen i zwrotów będących w stałym użyciu *czumba*.

Do najczęściej stosowanych należą słowa oznaczające: rekwizyty i trunki używane podczas ceremonii (np. piwo – *barissa*, malg. *biera*, pieniądze – *fanajava*, malg. *vola*), osoby i narodowości (np. kobieta – *ampisavy*, malg. *vehivavy*, biały – *garamaso*¹¹⁴, malg. *vazaha*, Hindus – *lavaorona*, malg. *Karana*), zachowania czy stany tabuizowane, o których niechętnie się mówi¹¹⁵ (umarły – *trobo*).

W niemalże wszystkich życiorysach osób o królewskich korzeniach, pojawia się motyw ich tragicznej śmierci. Powodem jest najczęściej swawolny tryb życia przyszłego *czumba*, jego skłonność do romansów i do wywoływania zazdrości. Należy zaznaczyć, że medium, z którymi rozmawiałam, uznawali za niestosowne opowiadanie o okolicznościach śmierci *czumba*.

¹¹⁴ *Garamaso* znaczy dosłownie „[ten] o prześwitujących oczach”.

¹¹⁵ Fakt stosowania typowego dla *czumba* Sakalawa słownictwa w odniesieniu do tematów tabuizowanych i niedyskretnych, znajduje swoje potwierdzenie w spostrzeżeniu Jean-Marie Estrade odnoszącym się do terminów języka *czumba* związanych z częściami ciała *mpanjaka* oraz z jego występami (Estrade 1985: 123).

Śmierć spowodowana jest w większości przypadków zatruciem przez zazdrosną kobietę bądź złym stanem zdrowia. Zdarzenia, które spowodowały śmierć bądź ją wyprzedzały – powieszenia, dolegliwości zdrowotne, złamania kończyn – zaznaczane są na ciele przyszłego medium za pomocą białej mazi.

Bardzo istotnym dla odczytania faktów z życiorysu danego *czumba*, jest jego osobista historia, dosłownie „zapisana” na ciele medium za pomocą białego pigmentu. Pigment pozyskuje się ze sproszkowanej kory drzew zmieszanej z wodą: rozcierając uzyskaną w ten sposób maz, uzyskuje się naturalną farbę, którą odznacza się ciało medium. Miejsca pokryte mazią mają szczególne znaczenie, ponieważ wskazują na zapisane w ciele doświadczenia przebytych chorób, dolegliwości, efektów klótni i bitew czy duchowych uszczerbków doznanych przez ducha *czumba*.

Malowane na czas ceremonii ciało medium, staje się swoistą mapą historii życia przedśmiertnego danego ducha. Nie tyle więc „mówi się” o przyczynach śmierci, ile „patrzy się” na nie, są fizycznie obecne na ciele medium. Urzeczywistniają się podczas ceremonii w sposób performatywny, realny, dynamiczny. Cieleśna „mapa życia” przyczynia się do urzeczywistnienia w tej samej czasoprzestrzeni spotkania, „bycia wspólnie” żyjących i duchów. Śmierć (i zakaz wspominania o niej) zostanie niejako przezwyciężona i „oswojona” przez fakt obcowania z tym, co ją spowodowało. Wiele wypowiedzi i zachowań moich rozmówców świadczy o tym, że malowanie znaków na ciele jest swoistym „obejściem” *fady* nakładającym zakaz mówienia o samym momencie fizycznego zgonu i jego przyczynach¹¹⁶.

Jeśli przyczyną śmierci *czumba* było zatrucie bądź problemy z trawieniem, substancje czy potrawy, które były ich przyczyną, zostaną obarczone dla medium zakazem *fady*. Niebezpieczne byłoby dla pośrednika ducha zjedzenie czegoś, co spowodowało ból bądź wręcz śmierć jego *czumba*. Na podobnej zasadzie, zgodnie z którą medium zaznacza na swoim ciele miejsca obolałe za życia *czumba*, żywność, która nie sprzyjała *czumba*, nie może być przyjmowana przez jego medium. Fakt powstrzymywania się od jedzenia kurczaka, wieprzowiny czy bananów¹¹⁷, symbolizują zależność medium od ducha oraz nierozzerwalność codzienności medium od przedśmiertnych wydarzeń w życiu *czumba*.

¹¹⁶ *Fady* to objawia się także w momencie „zamieszkania” (*mianjaka*) ducha *czumba* w ciele medium: ciało przykrywane jest na tą chwilę tkaniną *lamba*.

¹¹⁷ To produkty, które uznawane są najczęściej za *fady* dla medium.

Zacytuję tu interpretację znaczenia tabu dokonaną przez Jerzego Wasilewskiego: „zakaz religijny tworzy warunki zaistnienia sytuacji wzorcowej, świętej. Przede wszystkim wyłącza biologię i zmianę – dwa przejawy czasowości, która nie godzi się z transcendencją – by ustanowić choć chwilową replikę rzeczywistości sakralnej” (Wasilewski 1989: 44).

Wstrzymanie się od jedzenia zakazanych potraw także poza czasem i przestrzenią ceremonii, jest swoistym przedłużeniem oddziaływania świętej sfery przynależnej przodkom na życie codzienne medium. Jeden z moich rozmóćów powiedział: „**Czumba wysyła znaki, jak zrobię coś, czego on nie lubi, np. jak zjem coś, co jest *fady***” (w. 19). Nobilitacja wybranej przez *czumba* osoby medium, związana jest ze stałym poczuciem współistnienia z siłą *hasina mpanjaka*, z życiem na dwójnasób: zarówno podczas ceremonii, jak i w życiu codziennym.

Cechą wspólną wszystkich duchów *czumba* u Sakalawa jest ich wyjątkowa moc, mądrość i pochodzenie królewskie bądź powiązania z rodem *mpanjaka*. Zgodnie z wypowiedziami medium, *mpanjaka* posiadają niewątpliwie większą siłę *hasina*, która w naturalny sposób pozostaje w nich także po śmierci. Fakt, iż to właśnie *mpanjaka* stają się najczęściej *czumba*, jest „**Naturalne i to tak chciał sam Bóg**” (w. 36).

Pojęcie siły *hasina* występuje niemalże w każdym dyskursie medium oraz wyznawców dotyczącym duchów *czumba* i jest nierozzerwalnie powiązane z arystokratycznym pochodzeniem „świętych ludzi” (*olomasina*). *Hasina* tożsame jest z tym, co święte (w. 8, 36, 56)¹¹⁸, posiadające wielką siłę duchową (*heriny*): „**Kiedy *mpanjaka* umierają, nabywają swoją *hasina* i swoją *heriny* żeby móc „zamieszkać” (*mipetraka*) w jakiejś istocie. Według mnie jeśli [duch] jest świętym (*olomasina*) może zamieszkać w kimś. Nie wszyscy mają taką moc. Nie jesteśmy tacy, jak oni [duchy *czumba*]. Jeśli umrzemy nie będziemy mogli wejść w kogoś, ale *mpanjaka* mogą zamieszkać w człowieku (*afaka mipetraka aminy olona*)**” (w. 36).

Największą moc *hasina* posiadają *czumba* pochodzący z potężnych dynastii, przede wszystkim należących do Sakalawa bądź Merina. W świadomości Malgaszcy *mpanjaka* rządili z myślą o swoich poddanych: poświęcali się dla nich, będąc równocześnie ich częścią. Legendarny *mpanjaka* ludu Merina Andrianampoinimerina

¹¹⁸ Jean-Marie Estrade upatruje w pojęciu *hasina* związek z przymiotnikiem *masina*, oznaczającym „święty”. Zmarli są nazywani świętymi ludźmi (*olomasina*), ponieważ noszą w sobie „niematerialny płyn, który daje siłę życia” (Estrade 1985: 364).

miał rzekomo powiedzieć na łożu śmierci: „Moje ciało będzie pochowane, ale moja dusza (*fanahy*) i moja mądrość (*saina*) będą w was mieszkać, potomkowie” (Bloch 1971: 18).

Hasina nazywana jest „świętą siłą” i związana jest bezpośrednio z oddziaływaniem mądrości i potęgi przodków. Jest ona atrybutem medium *czumba* i wróżbity *ombiasy*, lecz znajduje się także w rekwizytach wróżbiarskich i przedmiotach pośredniczących w komunikacji między światem żywych a królestwem zmarłych. Szczególną moc, zwaną także *hasina*, posiadają m.in. talizmany *mohar* używane przez wróżbitów, amulety, ziarenka *fany* używane do wróżb *sikidy*, rzeźby nagrobne *alo-alo* u Mahafaly.

Siła *hasina*, przywołana przez medium już na etapie przygotowania ceremonii, objawia się podczas jej przebiegu i sprzyja jej skuteczności. Zgodnie z wypowiedziami medium, siła *hasina* ułatwia „wejście” i „wyjście” ducha *czumba* z ich ciała. Moc *hasina* przekazywana jest także pośrednio klientom podczas ceremonii: jest miernikiem „prawdziwości” i autentyczności danego medium.

- Charakterystyka wybranych duchów *czumba*

Najpopularniejszymi duchami *czumba* są historyczni *mpanjaka* Sakalawa bądź ich doradcy: wróżbici zwani *moasy* bądź astrologowie *taly*. W niektórych przypadkach, funkcje te mogą występować równocześnie, jak np. ma to miejsce w odniesieniu do najbardziej popularnego i najpotężniejszego wśród *czumba* Sakalawa: **Andriamisara**¹¹⁹ (fot. 4).

¹¹⁹ Czytaj: Adžemsara.



Fot. 4 – *Mpanjaka* Andriamisara z pomocnikiem podczas ceremonii *czumba*. Mahajanga (11.VII.2008).

W przekazach ustnych mówi się o Andriamisara jako o *mpanjaka*, jednak przez historyków uznawany jest najczęściej za niepełnoprawnego syna królewskiego sprawującego w królestwie Sakalawa jedynie funkcję religijną. W zapisach historycznych Andriamisara opisywano jako przywódcę duchowego i doradcę jego brata – Andriemandresi¹²⁰, dzierżącego władzę polityczną. Według tradycji Sakalawa, Andriamisara wolał posiąść wiedzę magiczno-religijną (do której należy m.in. znajomość techniki wróżbiarskiej *sikidy*), od objęcia formalnej władzy politycznej (Chazan-Gillig 1991: 61). W powszechnym mniemaniu taki wybór spowodowany był jego głęboką potrzebą niesienia pomocy swoim poddanym i uzyskania rzeczywistego kontaktu z ludźmi. Andriamisara rozumiał, że zaangażowanie w politykę nie zapewni mu tego i wybrał bardziej prawą drogę.

Wedle jednych z pierwszych badaczy fenomenu *czumba* – Henri’ego Russilon’a – najgłębiej sięgająca w przeszłość wiedza o *mpanjaka* Sakalawa przywołuje właśnie imię

¹²⁰ Czytaj: Adžemandžesi.

mpanjaka Andriamisara. Informacje dotyczące wcześniej panujących władców są raczej skąpe i nie znajdują potwierdzenia w zapisach historycznych (Russilon 1912: 39)¹²¹.

W pozyskanej przeze mnie genealogii królów, spisanej w 2008 roku przez potomka *mpanjaka* Marcela Randriakatoarisona, Andriamisara widnieje jako protoplasta pierwszego rodu panującego nad ludem Sakalawa. Jeden z medium nazwał Andriamisara „**Dadilahy wszystkich duchów w Mahajanga**” (w. 56). Podczas ceremonii *czumba*, Andriamisara – naprzemiennie z jego medium – nazywany jest *Dadilahy be*, czyli „wielkim dziadkiem” i zajmuje najwyższe miejsce w hierarchii *czumba*.

Istnieje bardzo wiele wersji opowieści dotyczących życia, charakteru i domniemanego pokrewieństwa Andriamisara. Jedno z teorii dotyczących jego pochodzenia, łączy jego ród z ludem Antemoro bądź Anosy. Jego działalność natomiast wiąże się niezmiennie z grupą Sakalawa. Andriamisara założył stolicę w Bengi, nad brzegiem rzeki Sakalawa, dopływu Mangoki: od jej nazwy wywodzi się prawdopodobnie etnonim Sakalawa oraz nazwy państwa, nad którymi panował ten władca.

Atrybutami *mpanjaka* Andriamisara są: tradycyjna tkanina *lamba* przepasana wokół bioder, *lamba* rzucona na jedno ramię i laska symbolizująca jego władzę. Andriamisara jest jednym z bardziej statecznych, małomównych i darzonych respektem *czumba*. Za strawę zakazaną dla medium Andriamisara uważa się wieprzowinę, zaś jego przysmakami są rum, papierosy i miód.

W opowieściach medium Andriamisara często pojawia się wątek wyjątkowo dużego „ciężaru” ducha, który związany jest z wyjątkowo tragicznymi okolicznościami jego śmierci. Mówi się o tym, że został on podstępnie zamordowany, a za życia miał trudności z poruszaniem się (w. 44, 45, 56). Według badań Jean-Marie Estrade, Andriamisara opisywany jest często przez wyznawców jako dobroduszny, z trudem poruszający się staruszek o zdolnościach przepowiadania przyszłości (Estrade 1985: 205). Wielu moich rozmówców potwierdzało skuteczność jego pomocy przy odnajdywaniu zaginionych przedmiotów i wskazywaniu winowajców niekorzystnie wpływających na naturalny przebieg przeznaczenia *vintana*.

Powszechne jest wierzenie związane z pochodzeniem *mpanjaka* Andriamisara: miał on się wyłonić z fal morskich lub też przybyć z nieba. Jedno z przydomków *mpanjaka* Andriamisara brzmi Tofotra: „ten, który przeszedł [morze]” (Russilon 1912:

¹²¹ W opisie *mpanjaka* Sakalawa, Russilon wspomina o możliwym Andriamandazoala, który miał zamieszkiwać w głębokim lesie. Badacz ten odnotowuje też obecność Andrianalimbe, uważanego za pierwszego wojownika Sakalawa. Obydwoje mieli ponoć być pradiadkami *mpanjaka* Andriamisara (Russilon 1912: 179).

40). Natomiast niebiańskie pochodzenie *mpanjaka* może wynikać z braku przekazów i informacji o miejscu, w którym *mpanjaka* został pochowany.

Mówi się często o tym, że dotarł on do ziem Sakalawa wraz z jednym z *mpanjaka* z południa, któremu wykonał amulet *ody* zapewniający zwycięstwa w podbojach. Taka interpretacja pochodzenia Andriamisara wywodzi się prawdopodobnie z malgaskiej etymologii jego imienia: *Andriana* czyli „możny”, *sara* – „zakup”, związany z czasownikiem *misara* – „kupować”. Z tego samego powodu wspomina się często o skłonności tego *mpanjaka* do nabywania talizmanów i jego wielkich zdolności do przepowiadania przyszłości.

Z przeświadczeniem o długiej wędrówce *mpanjaka* wiąże się przekonanie o jego obcym pochodzeniu: mówi się nawet o tym, że Andriamisara przybył z Europy i miał białą skórę (w. 44, 56). Zarówno w odniesieniu do Andriamisara, jak i do Andrenkindraza, używa się także innych imion: Dadilahy Buta bądź Dadilahy Yoseny. Według niektórych moich rozmówców przydomki te odnoszą się do jego cech charakteru czy przywar, m.in. do nadmiernego spożycia alkoholu (w. 40, 56). Istnieje bardzo wiele wersji genealogii każdego z duchów, stąd w ich powiązaniach oraz imionach występuje wiele pozornych sprzeczności: np. niekiedy uważa się Dadilahy Buta za młodszego brata Andriamisara (w. 62).

Domniemani synowie – w niektórych wersjach wnukowie – *mpanajaka* Andriamisara: Andriandahifotsy (przyrostek *fotsy* oznacza biel i odnosi się według moich rozmówców do koloru skóry i obcego pochodzenia) i Andriamandisoarivo („ten, który panuje nad tysiącami [poddanych]”) podbili dwa regiony królestwa Sakalawa, stając się kolejno *mpanjaka* regionu Menabe i Boina. Wspomina się także o trzecim synu, który zamiast ziemi miał dostać w spadku równie cenne relikwie swego ojca.



Fot. 5 – *Mpanjaka* Andrenkindraza. Mahajanga (23.VII.2008).

Bardzo popularnym w Mahajanga *czumba* jest **Andrenkindraza**¹²² (fot. 5, 6, 7), który wyróżnia się od innych *mpanjaka* swoim charakterystycznym wyglądem i nieodłącznymi rekwizytami: cylindrycznym, czerwonym nakryciem głowy zwanym *talbot* oraz dwoma ozdobnymi tkaninami *lamba*. Jedna *lamba* jest zazwyczaj przerzucona przez ramię, druga przepasana wokół bioder. Białe znaki malowane na jego twarzy i ciele: pierścień wokół oka oraz biały zarys twarzy, świadczą o chorobach, które trapiły go za życia i ranach oraz dolegliwościach odziedziczonych od przodków.

Jeden z *czumba* Andrenkindraza, z którymi rozmawiałam podczas ceremonii, wypowiada się na ich temat w następujący sposób: „**Kiedy umierałam, moja szczeka opadała i musiałam ją podwiązać czymś, a na oczach miałam szew, który mi został. A na rękach – jak jeszcze byłem żywy, byłem sparaliżowany do połowy. Jak umierałem, połowa mojego ciała była sparaliżowana. A to [wskazuje linię**

¹²² Czytaj: Andzenkindza.

**namalowaną glinką wzdłuż brody] blizna, którą odziedziczyłem od mojego dziadka”
(w. 54).**



Fot. 6 - *Mpanjaka* Andrenkindraza z klientką. Mahajanga (11.VII.2008).



Fot. 7 - Mpanjaka Andrenkindraza. Mahajanga (18.XI.2009).

Mpanjaka Andrenkindraza najłatwiej rozpoznać po jego nieodłącznym nakryciu głowy, zwanym *talbot*. Większość moich rozmówców wywodzi pochodzenie *talbot* z Turcji bądź Maroka, a jego czerwoną barwę łączy ze wysokim statusem *mpanjaka*. *Talbot* jest bliski nakryciu głowy zwanym fez (z arab. *tarbusz*)¹²³.

Andrenkindraza może posiadać muszlę sygnałową *antsiva*, która służy mu do celów rytualnych i bywa używana przez niego na początku i na końcu ceremonii. Łączy on w sobie cechy wyjątkowo silnego mędrca, doskonałego wróżbity *mpisikidy* i doradcy *moasy*. Za miejsce jego pochodzenia uznaje się najczęściej miejscowość Besafo (w. 34, 56).

Andrenkindraza znany jest ze swojej skłonności do nadużywania alkoholu, stąd niektórzy przezywają go także Dadilahy Buta bądź Dadilahy Noseny (w. 56, 40, 45). Jest plotkarzem i lubi zagadywać ludzi, znany jest też ze swojego zamiłowania do wędrówek: można go niekiedy zobaczyć spacerującego dość szybkim, nerwowym krokiem po ulicach Mahajanga. Nie zdarza się raczej, by *czumba* znajdował się bez towarzystwa swojego pomocnika: najczęściej idą pod rękę, a Andrenkindraza wykorzystuje każdą

¹²³ Fez faktycznie pochodzi z Maroka, rozpowszechniony został jednak w Imperium Osmańskim, gdzie na początku XIX w. został wprowadzony w ramach europeizacji, przymusowo zastępując turbany.

nadarzającą się sytuację do zaczepienia przechodniów. Prosi ich wtedy o datek pieniężny, papierosa, tabakę czy coś do picia.

Niektórzy opowiadają o jego wybuchowym i gorącym charakterze, który ujawnia się m.in. w nagłych decyzjach o „wejściu” do wybranych przez siebie kobiet, czy w niewłaściwym zachowaniu wobec słabszej płci (w. 26, 43, 54, 59). Andrenkindraza uwielbia kobiety i szybko ulega ich wdziękom: zdarza się, że podczas ceremonii spodoba mu się któraś z obecnych i zapragnie natychmiastowego wejścia w jej ciało.

Oprócz najbardziej popularnych *czumba*: Andriamisara i Andrenkindraza, spotkałam się z ogromną ilością duchów, które zamieszkują niewielu, bądź nawet tylko jednego medium. Nie udało mi się znaleźć informacji dotyczących tych duchów w żadnym ze znanych mi opracowań.



Fot. 8 – *Mpanjaka* Mampianarivo podczas wróżenia klientowi z kart. Mahajanga, dom medium (26.XI.2009).

Uczestniczyłam m.in. w spotkaniu z *czumba* o imieniu **Mampiananarivo** (fot. 8), *mpanjaka* pochodzącym z północy wyspy, z miejscowości Analavo. Według relacji jego medium – pani Janine – Mampianarivo skończył za życia szkołę pierwszego stopnia i

posiadał dyplom BEPC: ukończenia pierwszego cyklu szkolnego (franc. *Brevet d'étude de premiere cicle*), choć mimo wykształcenia nie należał do pracowitych. Jego wadą było nadużywanie rumu, które wpływało na jego skłonność do lenistwa oraz zaloty do cioci. To właśnie z tego powodu został zatruty przez nią w dość młodym wieku (ok. 35 lat). Lubi piwo i papierosy, przebiera się w stroje europejskie: koszulę z długopisem marki BIC w kieszonce, świadczącym o jego urzędniczym wykształceniu, sportowy, bawełniany kapelusik z rondem (w. 36).

Drugim *czumba* medium Janine był Andriatahirinarivo¹²⁴, zwany też Zamanyantoria, brat Suazara. Pochodził z Analavo, był znanym i cenionym wróżbitą, choć uczył się w szkole dla inżynierów. Także w jego przypadku miłość do kobiet stała się przyczyną jego tragicznej śmierci: został bowiem zatruty z powodu nieodwzajemnionego uczucia (w. 62).

¹²⁴ Czytaj: Andzatairinarivo.



Fot. 9 – Czumba (kobieta stojąca) pośród wiernych podczas święta *fanampoa*, przed wejściem do *zomba*. Mahajanga (15.VIII.2008).

Okazją do spotkania społeczności żywych z duchami zmarłych, a także – dzięki pośrednictwie medium – *czumba* między sobą, jest święto *fanampoa*¹²⁵ (fot. 9). W Mahajanga odbywa się ono dwa razy do roku, w lipcu i listopadzie, zawsze w pełnię księżyca.

Przestrzeń święta nazywana jest *doany*. W Mahajanga ich nazwy własne pochodzą od imion *czumba* Miarinarivo i Andriamisara: *doany* Miarinarivo i *doany* Andriamisara.

¹²⁵ Ron Emoff wspomina o szerszym znaczeniu słowa *fanampoa*, odnoszącego się często do wszelkiej działalności poświęconej duchom przodków: ceremoniom *czumba*, składaniu ofiar, spotkaniom z żyjącymi potomkami królewskimi, świętom. Natomiast Henri Rusillon, jeden z wcześniejszych badaczy *czumba*, nazywa *fanampoa* „ważną uroczystością o charakterze zarówno społecznym, jak i religijnym, będącym zarówno obowiązkiem, jak i zaszczytem” (Rusillon 1912: 60). Malgaszę stosują zamiennie termin *fanampoa* i *fitampoha*.



Fot. 10 – Wnętrze zagrody *zomba*, w której znajduje się dom z relikdami *mpanjaka*, zwany *doany*. Przed nim ofiara z zebu złożona podczas święta *fanampoa* ku czci *czumba* oraz strażnik przepasany tradycyjną tkaniną *lamba*. Mahajanga (14.VIII.2008).

Relikty *czumba mpanjaka* złożone są w prostokątnym domu, zwanym *zomba* (fot. 10). Umieszczenie *zomba* z prochami „świętych mężów” nie jest przypadkowe względem kierunków kardynalnych: budynek znajduje się południowo-wschodniej części wygradzonej płotem działki. Jest to kierunek zwyczajowo zarezerwowany dla przodków, emanujący niezwykłą mocą *hasina*.

Wyznawcy *czumba* mogą wchodzić do *zomba* jedynie przez dużą bramę znajdującą się po zachodniej stronie działki. Wschodnia brama, zwana „bramą czerwoną” (*varavara menalio*), jest objęta zakazem *fady* dla większości wiernych, z wyjątkiem służących *czumba*, żyjących potomków królewskich i samych *czumba* (duchów oraz tych „zamieszkałych” już w ciele medium).

Podczas uczestnictwa w dwóch świętach *fanampoa*, w lipcu 2008 roku oraz w listopadzie 2009 roku, miałam okazję zobaczyć wiele popularnych w Mahajunga postaci *czumba*. Atmosfera święta sprzyja zabawie i wyolbrzymieniu teatralnych zachowań zarówno wśród obecnych medium, wyznawców *czumba*, jak i samych *czumba*, tak więc

specyfika poszczególnych postaci ujawniała się w sposób wyrazisty, czasem nieraz przerysowany w porównaniu z prywatnymi ceremoniami *czumba*.



Fot. 11 – *Czumba* Zamakely przekomarzający się z jedną z kobiet spotkanych podczas święta *fanampoa*. Mahajanga (16.VIII.2008).

Zamakely (fot. 11) – imię oznaczające po malgasku „*czumba* dziecko” – wzbudza zawsze duże zainteresowanie wśród tłumu przybyłego na święto *fanampoa*. Jest bodaj najbardziej ruchliwym i wesołym *czumba*, wywołującym śmiech i zamieszanie. Można go łatwo rozpoznać dzięki twarzy całkowicie pokrytej białą mazią oraz białej wewnętrznej części dłoni, czapce bejsbolówce na głowie oraz dziecięcemu zachowaniu.

Zamakely mówi szybko i dużo w sposób dość niewyraźny i często płaczliwy, co wzbudza powszechną radość otoczenia. Robi „wszystko to, za co zazwyczaj matki karzą swoje dzieci” (Lambek 2009: 158). Jest to jednak *czumba* bardzo wrażliwy i wszelkie dowcipne komentarze, małe uszczypliwości czy zdarzenia będące nie po jego myśli wprawiają go w głośny płacz. Jeśli jest w dobrym nastroju, lubi zagadywać ludzi, opowiadać o swoich dziecięcych problemach i zbierać monety. Banknotów nie przyjmuje, ponieważ – jak sam mówi – „nie da się nimi bawić”.



Fot. 12 – Czumba Tsitoherina o zawadiackim kapeluszu i ruchach boksera, podczas święta *fanampoa*. Mahajanga (16.VIII.2008).

Bardzo aktywną i głośną postacią zawsze obecną podczas święta *fanampoa* jest **Tsitoherina** (fot. 12), mistrz tradycyjnego dla Sakalawa boks zwanego *morengy*. Wyróżnia się owiniętymi w bandaż nadgarstkami i sportową koszulką, najczęściej w białe czarne paski. Malowane białą mazią linie obrysowują kształt jego bicepsów. Białe znaki znajdują się także wokół szyi i świadczą o zadanych mu ciosach, obolałych miejscach na ciele czy otrzymanych podczas walki ranach. Jest on bardzo aktywnym *czumba*, a jego ruchy – mechaniczne, zdecydowane, naśladujące trening boksera bądź walkę – wyraźnie różnią się od wolniejszych i opanowanych zachowań innych *czumba*¹²⁶.

¹²⁶ Jean-Marie Estrade opisuje podobną postać boksera o imieniu Behondry, zaliczając go do grupy *czumba* „anonimowych”, o tożsamości określonej poprzez zawód bądź funkcję, którą pełnią w danej społeczności (Estrade 1985: 215).



Fot. 13 – Czumba Rasinito (druga stojąca postać od lewej) ze swoim pomocnikiem oraz czumba Tsitoherina (pierwszy od prawej) ze swoim pomocnikiem podczas święta *fanampoa*. Mahajanga (16.VIII.2008).

Wśród plejady postaci *czumba* pojawiających się podczas święta *fanampoa*, można odnaleźć m.in. Ndramarfady – właściciela lasu, Rasinito – syna Dadilahy Buta, Ninimohana – córkę Dadilahy Buta, jedną z niewielu *czumba* płci żeńskiej (fot. 13). Ich identyfikacja, opisy charakterologiczne, powiązania rodzinne, czasem nawet imiona różnią się w zależności od rozmówcy, który o nich opowiada. Ze względu na oralny charakter przekazywanych z pokolenia na pokolenie historii dotyczących *czumba*, wersji ich pochodzenia jest bardzo wiele. Nie ma też jednej, powszechnie znanej wersji opowieści dotyczącej życia danego *czumba*, nie spotkałam się również z żadną tego rodzaju potrzebą „ustalenia” jednej, powszechnie przyjmowanej wersji czy dokładnego opisu każdego z *czumba*. Równocześnie ten fakt nie przeszkadza w tym, by uznawać *czumba* za postaci niewątpliwie kiedyś żyjące w przeszłości historycznej.



Fot. 14 - Medium *czumba* z grupy Merina, w pokoju wydzielonym w jego domu, przeznaczonym wyłącznie do spotkań z *czumba*. Betafo (4.X.2007).

Fot. 15 – Jeden z *czumba* zbierający *voninahitra* (dosłownie – błogosławieństwo) podczas święta *fanampoa*. Nosi ze sobą figurkę *zebu* – wspomnienie o posiadanym za życia bogactwie. Mahajanga (15.VIII.2008).

Żaden z moich rozmówców nie potrafił wymienić imion najbardziej popularnych *czumba* w rejonie Mahajunga: wiedza ta dotyczy zazwyczaj maksimum trzech do pięciu duchów znanych wyłącznie z imienia, a wiadomości o nich różnią się w każdej wypowiedzi. Cytując jedną z moich rozmówczyń: „Uuuuuu! Jest ich dużo. W prowincji Mahajunga jest ich wielu. Są ci którzy pochodzą z Betioky, z Besafo i z Ambalantan, dużo jest. Nie da się ich wymienić!” (w. 36).

Ten sam duch *czumba* może „zamieszkiwać” w paru, lub nawet parunastu ciałach medium na raz. Fakt ten uwidacznia się najwyraźniej podczas święta *fanampoa*, kiedy pojawia się paru *czumba* Andriamisara bądź pięciu Andrenkindraza w jednym miejscu.

Jedna ze znajomych medium, powiedziała mi: „**Jak medium umiera to [duch] *czumba* wchodzi w inną osobę. Moi *czumba* mogą być równocześnie też w innych osobach. Może być tak, że nawet sześćdziesiąt czy osiemdziesiąt osób jest „zamieszkałych” przez tego samego *czumba*”** (w. 14).

W odniesieniu do tzw. „prywatnych” ceremonii *czumba* – jeśli zaistnieje sytuacja, w której na ceremonii obecnych jest więcej niż jedno medium – zdarza się, że ten sam duch *czumba* wchodzi kolejno do ciał dwóch lub większej ilości medium. Moi rozmówcy wspominali także o możliwości spontanicznego wyboru przez *czumba* kobiety obecnej na ceremonii – mogłam być to nawet ja, biała *vazaha*¹²⁷. Zgodnie z ich wypowiedziami, nawet, jeśli „zamieszkanie” ciała przez ducha może okazać się bezbolesne dla wybranej osoby, będzie to oznaczało dla niej początek służby *czumba*, wraz z wszystkimi etapami przypisanymi „karierze” medium¹²⁸.

Poszczególne duchy *czumba* znane są z umiejętności niesienia pomocy w konkretnych dziedzinach życia i ze szczególnej predyspozycji do wyjaśniania określonych spraw. Niektórzy nazywają tę właściwość wręcz „specjalizacją” (*inaka*) ducha *czumba*. Fakt, że medium najczęściej jest kobietą, sprzyja według moich rozmówców otwieraniu się i zwierzaniu nawet w najintymniejszych kwestiach, takich, które uchodzą za wstydlive i niestosowne w rozmowach wśród żyjących ludzi, a tym bardziej wśród mężczyzn.

Przyczyną zwracania się do *czumba* są najczęściej problemy natury zdrowotnej, sercowej, związanej z bogactwem i ogólnym powodzeniem. Często podkreśla się, że nie należy kierować się do ducha w sprawach błahych. Jeden z *czumba*, opowiadając o swoich dokonaniach, powiedział: „**To są takie problemy, których ludzie nie mogą rozwiązać**”¹²⁹, (w. 62).

Czasem to właśnie rozwiązywanie problemów miłosnych uważa się za główną dziedzinę pracy i mocy *czumba*. Wykonywanie talizmanów (*ody*) czy specyfików mających właściwości magiczne (*fagnafody*, *tabakazo*) jest jednym ze specjalności większości *czumba*.

Trudności życiowe nie są prawie nigdy klasyfikowane przez Malgaszy zgodnie z dwoistym podziału na kategorie duchowe i fizyczne. Zdrowie, szczęście i ogólne powodzenie człowieka (*vintana*) postrzegane jest holistycznie: ciało i duch są nierozzerwalnie związane ze sobą. Z tego powodu lekarz, ksiądz czy mądra osoba nie

¹²⁷ Taka sytuacja nigdy nie miała nigdy miejsca podczas moich badań, nie słyszałam też, by kiedykolwiek się to przydarzyło w Mahajanga. Motyw „opętania” przez *czumba* występował raczej w dyskursach protestantów bądź wyznawców sekt typu Apokalipsy – będzie o tym mowa w dalszej części niniejszej pracy.

¹²⁸ Opis poszczególnych etapów drogi prowadzącej do stania się pełnoprawnym medium *czumba*, znajduje się w kolejnym podrozdziale dotyczącym medium *czumba*.

¹²⁹ Malg.: *Misy affair maventy zegny, tsy voavaha nareo olombelona*.

zdoła znaleźć przyczyny i rozwiązania poważnych problemów – jedyną instancją staje się wtedy *czumba*.

2. Medium *czumba*

Duch *czumba* należący do mężczyzny, wzmocniony siłą *hasina* przynależną zmarłym o pochodzeniu królewskim, zajmuje na czas ceremonii *czumba* ciało kobiety. Czasowe przejście „historii” ducha, przebranie się w męskie stroje, a przede wszystkim zapożyczenie zachowań, głosu, gestów przypisywanych zazwyczaj mężczyznom, odzwierciedla być może chęć kobiet do rekompensaty tego, co narzuca im kulturowy wymiar płciowości. Płeć jest działaniem niosącym zawsze pewne znaczenie, a w odniesieniu do ceremonii *czumba*, staje się kategorią performatywną *par excellence*.

Analizując podobną właściwość występującą w kulcie *czumba* u ludu Betsimisaraka, Ron Emoff widzi tu dążenie kobiet do stworzenia „transcendentnej siły rytualnej” (ang. *transcendent ceremonial power*). Ma ona według tego badacza nawiązywać do konieczności obecnej w życiu codziennym Malgaszek, polegającej na przyjmowaniu na siebie zarówno ról męskich, jak i żeńskich (Emoff 2002: 137).

Potwierdzonym powszechnie przez kobiety medium efektem przyjęcia w swe ciało męskiego ducha, jest wzrost poczucia pewności siebie oraz prestiżu wśród społeczności. Cechy, które nabierają one podczas ceremonii bądź w życiu codziennym, przynależą do świata mężczyzn, zarówno w kategorii biologicznych, jak i kulturowych. Zdarza się, że zarówno medium jak i klientki, widzą w kulcie *czumba* niszę, w której mogą poczuć się silniejsze od mężczyzn: **„Kobiety muszą wyrażać po swojemu swoje zdanie, tu mogą pokazać, że w tej dziedzinie [związanej z kultem *czumba*] to one dominują nad mężczyznami”** (w. 44).

Przewaga medium – kobiet wynika według obserwatorów tego kultu także z naturalnego charakteru i konstrukcji psychicznej kobiet. Uważane są za bardziej skrupulatne, skłonne do poświęceń, wierne. W kontekście kultu *czumba*, szczególnie medium podkreślają fakt większej wytrzymałości kobiet na ból, oraz ich wrodzonego posłuszeństwa: **„[Kobiety medium] akceptują łatwiej ducha *czumba*, a mężczyźni mogą odmówić”** (w. 47).

Zwraca się uwagę na wewnętrzny rygor kobiet i ich sumienność: „**Mężczyźni nie są w stanie dotrzymać [zakazów] *fady*, np. nie jeść kurczaka, nie jeść wieprzowiny – jest ich [zakazów] dużo. Mężczyźni są szaleni (fr. *fou*). To kobiety potrafią tego przestrzegać. Mężczyźni mają taki charakter, że nie potrafią dopilnować czegoś konkretnego, dotrzymać *fady*. I to dlatego *czumba* wchodzi chętniej do kobiet**” (w. 44).

Jeden z nielicznych mężczyzn – medium *czumba*, z którymi rozmawiałam, odniósł się do tej prawidłowości następująco: „**To zależy od tej rzeczy (*zavatra*), od zmarłego *mpanjaka*, kogo będzie kochał bezgranicznie, czy to będzie kobieta czy mężczyzna, bo to duch wybiera. To on wie kogo kocha (*Izy mahey olu tiany*). Większość to tacy, którzy kochają kobiety i nie chcą mieszkać (*mipetraka*) u mężczyzn [w ciele mężczyzn]**” (w. 56).

- Życie medium jako droga prowadząca do służby duchowi/om *czumba*

Proces, który prowadzi wybraną przez ducha osobę do pełnoprawnego sprawowania funkcji jego pośrednika, jest wieloetapowy i powtarza ten sam schemat w niemalże każdym przypadku. Nieznaczące odstępstwa od zwyczajowego przebiegu życia medium¹³⁰ – od momentu jego przełomowej choroby po okres pełnienia służby – zależą w dużej mierze od statusu samego ducha *czumba*, jego ciężaru¹³¹ i indywidualnego przebiegu życia każdej/ego z wybrańców.

Wypowiadanie się na temat najważniejszego okresu w życiu – przełomowego spotkania z

czumba – nie sprawiało większych trudności moim informatorom. Historie te są bowiem powodem do dumy, podkreśleniem pozytywnej i przełomowej przemiany życiowej, jaka dokonuje się poprzez zawarcie związku z duchem *czumba*. Powołanie na pośrednika ducha traktowane jest zawsze jako dar od Boga *Zañahary* i dowód najwyższego zaufania

¹³⁰ Przyjmuję w pracy termin „medium”, ponieważ posługują się nim także Malgasze mówiąc o pośredniku ducha *czumba* (z francuskiego *medium*). Często też mówi się o medium „*czumba*” – jednak dla odróżnienia od ceremonii oraz ducha *czumba* „zamieszkałego” w ciele medium, nie będę stosowała tego terminu w odniesieniu do pośrednika ducha. Mimo tego, że większość opętanych *czumba* to kobiety, termin medium będę stosowała w rodzaju męskim, jako przyjęta w języku polskim forma. Liczba mnoga jest tu nieodmienna.

¹³¹ Kwestia wagi i ciężaru ducha *czumba* opisana będzie szerzej w części pracy dotyczącej opisu stanu *mianjaka*. Postrzeganie ciężaru ducha różni się w przypadku medium i samych duchów, dlatego będę go rozpatrywać biorąc pod uwagę dwa punkty widzenia.

i opieki ze strony przodków. Jest równoznaczne nie tylko z uzyskaniem wyższego statusu i renomy w rodzinie, ale także wśród społeczności sąsiedzkiej. Wiąże się z naturalnym przejęciem nagromadzonej przez ducha sił *hasina* i *heriny*, zapewniających medium i jego klientom lżejszy żywot duszy po śmierci.

Znamienne jest to, że większość przyszłych medium wiodło spokojne życie szanowanych wyznawców religii chrześcijańskiej bądź islamu¹³², aż do momentu, w którym spotkało ich nieszczęście lub choroba, będąca najczęstszym znakiem wyboru danej osoby przez ducha *czumba*. W dyskursie medium dotyczącym okresu poprzedzającego ich spotkanie z duchem *czumba*, pojawia się często motyw ich sceptycznego nastawienia wobec innych wierzeń, w szczególności do kultu *czumba*. Jedna z moich rozmówczyń – medium, wyznała:

„Nigdy bym nie pomyślała kiedyś, że będę medium. Zawsze dziwne wydawały mi się te ceremonie *czumba* i np. Andrenkindraza chodzący po ulicach, nie wiedziałam, o co chodzi dokładnie. Jak zachorowałam, robiliśmy wszystko, żeby mnie wyleczyć, chodziłam do szpitala, do lekarzy – nic nie pomagało” (w. 35)

Dopiero poważna choroba bądź nieszczęście zagrażające życiu przyszłych medium sprawiły, że osoby te zwróciły się o pomoc do sprawcy tych nieszczęść: ducha *czumba*.

Scenariusz życia przed spotkaniem ducha *czumba* oraz przebieg klasycznej „kariery” medium jest bardzo podobny w przypadku większości medium i przedstawia się następująco:

- Osoba, wiodąca dość udane pod względem rodzinnym i zawodowym życie, najczęściej wierna odziedziczonej po przodkach religii i dość sceptycznie nastawiona do kultu *czumba*, nie wyróżnia się niczym szczególnym, nie ma też żadnych większych zmartwień czy problemów.
- Ciąg długotrwałych nieszczęść bądź powtarzających się niepowodzeń dotyka przyszłego medium bądź/i jego bliskich

¹³² Islam ma największą ilość wyznawców w Mahajanga oraz na Madagaskarze. Chrześcijaństwo to druga najbardziej popularna religia wyznawana na wyspie. Wiara, która pozostaje żywa u większości Malgaszy, występuje równocześnie i jest niezależna w stosunku do wyznania, jest kult przodków.

lub/i

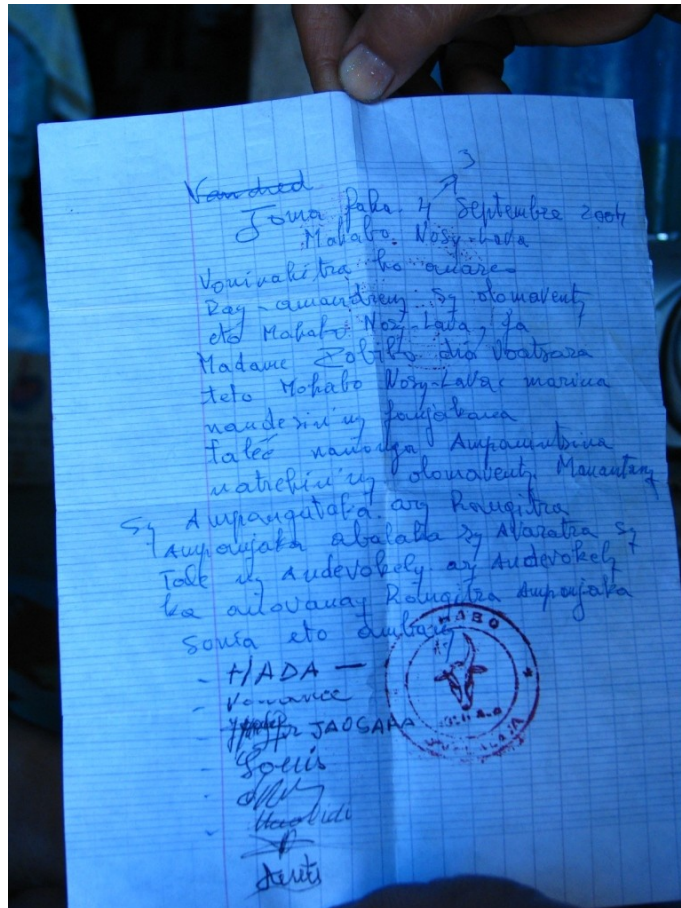
- nagły atak choroby lub niespodziewane nieszczęście spada na daną osobę bądź/i jego bliskich¹³³.
- Znaki przesyłane przez ducha *czumba* za pośrednictwem snu (*nofy*) lub w podświadomości wybranej przez niego osoby (czasem też wróżbity *mpisikid*, mistrza *pianji* lub bliskich chorego).
- Poszukiwanie przyczyn nagłego nieszczęścia przez osobę nim dotkniętą. Zazwyczaj okazuje się nim złamanie zakazu *fady* danego *czumba*. Wybór dokonany przez *czumba* może być też sygnalizowany za pomocą znaku (*signe afa-afa*) wysyłanego przez *czumba*, świadczącego o jego chęci „wejścia” (*mianjaka*) w ciało medium.
- Podzielenie się problemem z bliskimi (rodziną, starszyzną).
- Etap niedowierzania, czasem wstydu bądź obawy związanych ze skojarzeniem przyczyny niepowodzeń z duchem *czumba*.
- Poszukiwanie pomocy u lekarzy, często – udanie się na dłuższy pobyt leczniczy do szpitala.
- Etap ostatecznej utraty wiary we wszelkie metody lecznicze oraz lekarzy.
- Zwrócenie się z prośbą o pomoc do wróżbity *mpisikid* lub medium *czumba* – najczęściej za namową kogoś ze starszyzny.
- Diagnoza przyczyny nieszczęść przez wróżbitę lub medium: to duch *czumba* domaga się wejścia w ciało poszkodowanego.
- Podjęcie decyzji o przyjęciu ducha *czumba* do ciała i rozpoczęciu kariery medium. Etap zwany niekiedy *misafosafo*: „pieszczeniem” *czumba*, równoznacznym z rozpoznaniem jego obecności.
- Pierwsza ceremonia przeprowadzona przez co najmniej trzech doświadczonych medium *czumba* (zwanych czasem mistrzami *pianji*), mająca na celu rozpoznanie ducha *czumba* w nowym medium. *Czumba* w ciele medium ujawnia się publicznie po raz pierwszy¹³⁴.

¹³³ Cytując antropologa Jacques’a Lombarda: „choroby nigdy nie są naturalne, zawsze są wynikiem ujawnienia się ducha. Opętanie w *bilo* czy *czumba* jest oczywistą manifestacją tego ducha” (Lombard 1988: 108).

¹³⁴ Wg. Henri Rusillon’a ceremonia ta nazywana była *vaky-vava*, od wyrazów *vaky* - głaskać, dotykać, *vava* - usta i odnosi się do znaku namalowanego za pomocą białej glinki, który kreśli się na ustach nowego medium. Oznacza on wg. Rusillon’a symboliczny początek związku *czumba* z medium (Rusillon 1912: 117).

- Druga ceremonia zwana *valu-hataka*¹³⁵ (dosłownie: „prośba o przebaczenie” wg. Lambek 2009: 160) odbywa się mniej więcej miesiąc po rozpoznaniu obecności ducha. Medium zaczyna poznawać i „uczyć się” elementów, które składają się na tożsamość jego ducha *czumba*. Duch przekazuje mu informacje dotyczące dni *fady* i wszelkich innych kwestii związanych z jego zwyczajami *fomba*.
- Wyrażna poprawa stanu zdrowia (bądź wyjście z cyklu nieszczęść i niepowodzeń) przyszłego medium czy jego bliskich.
- Trzecia ceremonia zwana *valbanja*. Musi być przeprowadzona przez co najmniej pięciu innych medium bądź mistrza *pianji*. Następuje przekazanie nowo powołanemu medium ubrań i rekwizytów przynależnych *czumba*.
- Nowa/y „wybranka” jest dopuszczona do grona medium i może samodzielnie prowadzić ceremonie. Związek z duchem *czumba* przynosi medium „**już tylko same pozytywne odczucia**” (w. 33).

¹³⁵ Tylko podczas jednej ceremonii zdarzyło mi się spotkać z nazewnictwem poszczególnych etapów „kariery” medium. Terminy te pokrywają się z nazwami podanymi przez Jean-Marie Estrade w jego opracowaniu dotyczącym kultu *czumba* (Estrade 1985). Większość moich rozmówców nie miała potrzeby rozpatrywania tego procesu w kategoriach etapów: skupiano się na opisie choroby początkowej oraz efektów stanu *mianjaka*.



Fot. 16 – Dokument świadczący o prawdziwości służby *czumba*: tzw. *papiers de regularisation*. Zawiera opis pochodzenia i genealogię *czumba* oraz podpisy obecnych na egzaminie żyjących potomków *czumba*.

- Etap fakultatywny: wyrobienie przez medium dokumentów świadczących o prawdziwości służby: tzw. „*papiers de regularisation*”(fot. 16). Decyzja ta zależy od medium: zdanie egzaminów (*tsarena*) uprawniających do posiadania tego dokumentu, nie jest konieczne. Proces ten wiąże się z podróżą w miejsce pochówku *czumba*, spotkaniem żyjących potomków *czumba* i poddaniem się medium sprawdzianowi dotyczącemu jego wiedzy związanej z zakazami *fady* i zwyczajami *fomba* jego ducha *czumba*.
- Życie medium staje się pasmem szczęśliwych wydarzeń. Medium uzyskuje wysoki prestiż w społeczności.
- Medium służy duchowi *czumba*, przestrzega jego nakazów i prośb aż do swojej śmierci.
- Po śmierci medium jego związek z duchem *czumba* zostaje przerwany i duch *czumba* poszukuje nowego medium.

Przejdę teraz do nieco bardziej szczegółowego opisanie poszczególnych etapów prowadzących do pełnienia służby *czumba* oraz potrzebującym jego porad ludziom. Przełomowym wydarzeniem, będącym wyraźnym zaburzeniem dotychczasowego trybu życia wybranej przez ducha osoby, jest poważna choroba lub nieszczęście dotyczące jego samego bądź rodziny. To ono skłania przyszłego medium do poszukiwania przyczyny takiego stanu rzeczy, podejmowania desperackich prób powrotu do normalności i zdrowia.

Na Madagaskarze, podobnie jak w wielu innych tradycyjnych kulturach Afryki, powszechne jest przekonanie o istnieniu konkretnej przyczyny każdej dolegliwości czy nieszczęścia. Nietypowe zdarzenie o niejasnym pochodzeniu może okazać się ostrzeżeniem, wiadomością, oznaką zmiany. Ciężka choroba jest najczęstszym znakiem wysyłanym przez ducha *czumba*, świadczącym o jego chęci wejścia w ciało wybranej przez niego osoby.

Większość medium uważa chorobę za jedyną możliwość wyrażenia woli „zamieszkania” w danym ciele przez *czumba*. Choroba opisywana była przez moich rozmówców-medium prawie bez wyjątków jako nieporównywalna bólem z żadną inną, śmiertelna i nieuleczalna. W opowieściach medium pojawia się często wątek poszukiwania pomocy u lekarzy, którzy nie zdołali znaleźć lekarstwa na trapiącą go dolegliwość. Bardzo często jego ofiara, nie widząc już innego wyjścia z problemu, zwraca się o pomoc do wróżbity *mpisikid*. Za pośrednictwem wróżb *sikid* jest on w stanie określić pochodzenie nieszczęść i w konsekwencji doradzić przyszłemu medium poddanie się woli ducha *czumba*.

Prośba ducha *czumba* jest więc najczęściej poprzedzona znakiem w postaci poważnej choroby, ale jej zapowiedzią może być także trwający dłużej okres niepowodzeń w pracy, problemy rodzinne, czy inne niekorzystne i wcześniej niespotykane wydarzenia. Za problemy zaliczane do kategorii poważnych uważa się m.in. bezpłodność kobiet, niemożność znalezienia męża przez dojrzałą dziewczynę, brak pracy, długotrwały głód w rodzinie, choroby duszy i ciała.

Po ataku choroby czy innego nieszczęścia „ofiara” zostaje poinformowana – najczęściej we śnie (*nofy*) – o chęci ducha *czumba* do wejścia w jej ciało. Badacz Jacques Lombard zwraca uwagę na wyjątkowy status snu chorego: nazywa on go „pierwszą formą opętania przez duchy” u Sakalawa (Lombard 1988: 112).

Niekiedy to nie sam chory, lecz jego bliscy – małżonek, dzieci czy rodzice – spotykają się z duchem *czumba* we własnych snach lub mają jakieś przeczucie. Niedowierzanie samego chorego bywa tak silne, że duch *czumba* zwraca się do wróżbity *mpisikid* bądź do starszyny, aby ci mogli skłonić „wybrankę” do ustąpienia i poddania się mu. Wróżbity *mpisikid* staje się w takim przypadku prawomocnym przekazicielem woli ducha *czumba*.

Po przełomowym ataku choroby czy okresie niepowodzeń następuje etap nieufności przyszłego medium wobec domniemanej przyczyny jego nieszczęścia. Bardzo często odnosi się on sceptycznie do postrzegania ducha *czumba* jako sprawcy jego nieszczęść, odczuwa też wstyd związany z ewentualnym ujawnieniem swojej sytuacji przed społecznością. Pierwszymi powiernikami przyszłych medium są zazwyczaj najbliższe im osoby: małżonkowie, rodzina, zaufani przyjaciele. To oni sugerują im wizytę u wróżbity *mpisikid*, który zazwyczaj potwierdza ich przypuszczenia.

Zdarza się, że duch *czumba* przekazuje wybrance chęć wejścia w momencie, w którym już znajduje się wśród żywych: np. podczas ceremonii *fanampoa* lub prywatnej ceremonii *czumba*. Jedna ze znajomych mi medium, Lucille, opowiedziała mi:

„Pierwszy raz jak stałam się *mianjaka* [duch *czumba* zamieszkał w jej ciele], to nie ja to zauważyłam, tylko wróżbity *mpisikid*. Towarzyszyłam znajomej w ceremonii, takiej jak teraz robimy my tutaj. I wtedy poszłam do *doany*. I w *doany* ona prosiła o coś [duchy *czumba*] i to tam duch wszedł we mnie. Potem poszłam do *mpisikidy*, i powiedział mi: przygotuj się i idź bez wahania do *czumba*, który cię wybrał, żeby się tobą zaopiekować” (w. 59).

Rola wróżbity *mpisikid* polega na uzmysłowieniu choremu, że rezygnacja ze służby duchowi jest właściwie niemożliwa. Oznaczałaby spełnienie pogroźek, które dały się we znaki już w momencie ujawnienia się ducha *czumba*: w przypadku odrzucenia prośb ducha, choroba niedoszłego medium zakończyłaby się zapewne śmiercią, a nieszczęście stałoby się trwałe. Poddanie się woli ducha *czumba* – niezależnie od pochodzenia czy statusu społecznego wybranej przez niego osoby – niesie ze sobą stopniowy powrót do zdrowia, poprawę warunków bytowych, wzrost prestiżu w społeczności, długotrwałe szczęście i spokój duchowy. Jeśli wybrany przez *czumba* człowiek jest pochodzenia Sakalawa, prośba ducha – szczególnie, jeśli ten pochodził z dynastii *mpanjaka* – jest równoznaczna z wielkim wyróżnieniem. Niewyobrażalne jest

więc zrezygnowanie z takiej szansy, oznaczałoby to bowiem brak szacunku wobec przodków, a także niewybaczalne pogardzenie dobrem społeczności, której niedoszły medium miał szansę służyć.

Przyszli medium podkreślali nadzwyczajny i przełomowy charakter znaków wysyłanych im przez duchy *czumba*. Choroba czy nieszczęście spowodowane przez ducha skłania do zmiany światopoglądu, religii, trybu życia. Przed spotkaniem z duchem *czumba*, medium związani byli z religią chrześcijańską lub muzułmańską. Bardzo często ich postawa wobec kultu *czumba* była nieufna, wręcz wroga. Osoby te zajmowały niejednokrotnie wysokie stanowiska w hierarchii religii monoteistycznych, bądź należały do szanowanej grupy ich wiernych wyznawców. Przed poddaniem się woli ducha *czumba*, przestrzegali oni roku obrzędowego swoich religii, odmawiali modlitwy i byli przeciwni wszelkim innym kultom. Szczególnie niedowierzali kultowi *czumba* wydawał im się mroczny, niebezpieczny i sprzeczny z zasadami przez nich wyznawanymi.

Moi rozmówcy przyznawali, że nawet po wysłuchaniu stanowiska wróżbity *mpisikid* i przodków, nie od razu zawierali domniemanym przyczynom ich nieszczęść. Postawa wielu z nich pozostawała sceptyczna: nie dopuszczali do siebie myśli o „byciu wybranym”, wręcz zmuszonym do służby przez jakiegokolwiek ducha. Według wielu osób nie związanych z kultem *czumba*, duchy *czumba* nie dopuszczają innych religii i nie tolerują modlitw – domagają się bezwzględnego oddania i wierności. Stąd pierwszy odruch wielu przyszłych medium wyznających już jakąś religię, związany jest z lękiem co do utraty swojej wiary na rzecz silnego ducha *czumba*. Bardzo szybko medium przekonuje się, że duch *czumba* nie wymaga od niego poświęcenia jego wiary czy przekonań – jego życie staje się jedynie bogatsze, pełniejsze o dodatkową moc *hasina*.

Podjęcie samodzielnej decyzji o chęci przyjęcia ducha *czumba*, oznacza gotowość do rozpoczęcia długiej drogi prowadzącej do szczęśliwego życia pełnoprawnego i samodzielnego medium *czumba*.

Decyzja „wybranki/ka” ducha musi być jednak przypieczętowana przez innych doświadczonych medium. To stadium jest niezbędne do wykrycia ewentualnych „szarlatanów” i kłamców, których w powszechnym mniemaniu spotyka się wielu. Inni

medium muszą mieć pewność co do rzeczywistej woli ducha *czumba* do wejścia w konkretne ciało, a także przeświadczenie o pełnym poświęceniu „wybranki” dla idei posłannictwa *czumba*. Wiedza dotycząca przeprowadzania ceremonii, jej znaczenia jak i umiejętności technicznych z nią związanych jest hermetyczna i strzeżona przez społeczność medium – dlatego też co najmniej paru z nich musi udostępnić swoje ciało „nowemu” duchowi *czumba* i utwierdzić się w przekonaniu co do wiarygodności jego próśb. Pierwsza ceremonia ma na celu potwierdzenie przypuszczeń wróżbity *mpisikid* oraz chęci przyszłego medium do przyjęcia ducha *czumba*.

Kiedy duch *czumba* zostanie już rozpoznany w ciele „wybranki” przez co najmniej trzech doświadczonych medium, następuje ustalenie terminu drugiej ceremonii, zwanej *valu-hataka*¹³⁶. Odbywa się ona zazwyczaj miesiąc po rozpoznaniu ducha – termin zostaje zweryfikowany przez wróżbitę *mpisikid* i potwierdzony przez zaproszonych na nią medium. Przyszłe medium, w asyście innych, bardziej doświadczonych, wchodzi w stan *mianjaka* i użycza swojego ciała duchowi.

Podczas ceremonii *valu-hataka*, przyszłe medium ma prawo do zawarcia pewnych kompromisów ze swoim duchem. Dotyczą one warunków pełnienia służby, możliwości kontynuowania wcześniej wykonywanego zawodu przez medium bądź organizowania ceremonii tylko w szczególnych okolicznościach, wyznaczonych przez medium. Duch *czumba* posiada wprawdzie nieporównywalnie większą siłę *hasina*, władzę nad ludźmi i moc sprawczą, jednak to medium daje mu możliwość realnego, cielesnego spotkania z żyjącymi. Jeśli np. medium nie życzy sobie odprawiania ceremonii publicznych i przyjmowania klientów, może uzyskać od swojego ducha pozwolenie na użyczenie mu swojego ciała jedynie w warunkach intymnych, w gronie najbliższych.

Podobnie w sprawach dotyczących religii wyznawanej przez medium czy wykonywanego zawodu, „wybranek” ma prawo zapytania o pozwolenie swojego *czumba* na kontynuację dawnego trybu życia i możliwość pogodzenia go z narzuconym mu przez ducha posłannictwem. Służba duchowi/duchom *czumba* nie może być w żadnym wypadku traktowana jako zajęcie rentowne. Wszelkie dary od klientów w postaci pieniędzy czy dóbr materialnych przeznaczone są wyłącznie dla ducha *czumba*, bądź zbierane na poczet corocznego święta *fanampoha*. Dlatego też możliwość wykonywania

¹³⁶ Czytaj: *waljataka*.

dotychczasowego zawodu jest wysoko ceniona przez medium *czumba* i wpływa na szacunek jakim darzą oni swoich duchów.

Wszelkie ustępstwa od regularnej służby i zwyczajów *fomba* związanych z kultem, zależą od decyzji ducha *czumba*. Podczas etapu następującego po przejściu ceremonii *valu-hataka*, duch przekazuje swojemu medium bardzo ważną informację dotyczącą jego dni *fady*: w wyznaczone przez niego dni tygodnia, medium nie będzie mogło wykonywać swojej służby.



Fot. 17 – Młoda, niedoświadczona medium w momencie wchodzenia w stan *mianjaka*, w asyście pomocnika (z tyłu) i mistrza *pianji* (podtrzymuje medium za koszulę). Mahajanga (13.XI.2009).

Na tym etapie wtajemniczenia przyszły medium nie ma wystarczających umiejętności wymaganych do samodzielnego przeprowadzenia ceremonii, ani tym bardziej prawa udzielania pomocy innym poprzez użyczenie swojego ciała duchowi *czumba*. Podczas okresu wstępnego następującego po ceremonii *valu-hataka*, medium będzie asystować innym – nazywanym nieraz mistrzami *pianji*, czyli doświadczonymi medium – i poznawać tajniki związane z przebiegiem *ceremonii* (fot. 17).

Nauka może odbywać się podczas ceremonii, w których pośrednikami ducha są bądź sami mistrzowie, bądź niedoświadczeni jeszcze medium. W takim przypadku są to ceremonie zamknięte dla klientów, organizowane w asyście i z pomocą mistrza *pianji*, ewentualnie najbliższej rodziny medium. Na tym stadium nauki, dużą wagę przywiązuje się do opanowania techniki wchodzenia w stan *mianjaka*, oraz przygotowania ciała do przyjęcia ducha *czumba*. Szczególnie ważna jest tu rola mistrza *pianji*, który sprawuje pieczę nad poprawnym przebiegiem *mianjaka*. Ma on na uwadze także zdrowie medium, zredukowanie jego bólu i nieprzyjemnych doznań, które pojawiają się na pierwszym etapie służby.

Istotne jest też zdobycie wiedzy dotyczącej zwyczajów *fomba* i upodobań *czumba* związanych z aranżacją przestrzeni, preferencjami muzycznymi czy jego ulubionymi używkami. Poznawanie charakteru i skłonności ducha *czumba* może dokonywać się także we śnie medium: pojawiają się w nim wyraźne znaki czy wskazówki wysyłane mu przez ducha.

Podczas trzeciej ceremonii zwanej *valbanja*¹³⁷, przyszłe medium dostaje stroje i rekwizyty przynależne jemu duchowi *czumba* od bardziej doświadczonych kolegów (bądź samego *pianji*). *Valbanja* jest okazją do dogłębnego poznania charakteru i temperamentu ducha *czumba* oraz sposobnością do podjęcia z nim dyskusji. Ten etap polega na przeprowadzeniu ceremonii w asyście świadków-medium: słuchają oni wskazówek ducha *czumba* przebywającego w ciele nowego medium i poznają jego upodobania. Po wyjściu ducha z ciała medium, przekazują mu zdobytą w ten sposób wiedzę i informacje.

Moi rozmówcy często wspominali o przełomie, który zachodzi po etapie *valbanja* i związany jest z techniką wchodzenia w stan *mianjaka*. Ujawnianie się ducha *czumba* w życiu przyszłych medium związane było dotychczas z bólem i cierpieniem, poczuciem dziwności i czymś mrocznym, nieznanym. Moment wejścia ducha w ciało „wybranki” był za każdym razem odczuciem nowym i bardzo bolesnym. Po ceremonii *valbanja*, stan *mianajaka* określany jest przez medium jako wyjątkowo przyjemny i radosny.

Na tym etapie medium *czumba* czerpie już same pozytywne korzyści z faktu służenia duchowi. Staje się pełnoprawnym członkiem społeczności medium *czumba* i ma prawo – o ile życzy sobie tego sam duch – odprawiania ceremonii także na życzenie klientów.

¹³⁷ Czytaj: walbańdza.

Status medium – zarówno w społeczności medium *czumba*, specjalistów *pianji*, jak i wśród klientów – wzrasta, kiedy pośrednik ducha zdecyduje się na zdanie egzaminu (*tsarena*) oficjalnie poświadczającego jego służbę danemu *czumba*. Próby, które składają się na egzamin, zwieńczone są uzyskaniem przez medium dokumentów poświadczających prawdziwość medium (fr. *papiers de regularization*).

Powołanie medium *czumba* nigdy nie jest postrzegane jako praca czy zawód. Nazywane jest przez nich samych najczęściej błogosławieństwem (*fitahiana*) uzyskanym od przodków, promieniującym nie tylko na jego samego, ale także na jego bliskich. Równocześnie w powszechnej świadomości istnieje przeświadczenie o dużej ilości tzw. „fałszywych” *czumba* i szarlatanów, *masantoko*, którzy nie posiadają umiejętności użyczenia ciała *czumba* i nie zostali przez niego wybrani. Jeśli medium chce uzyskać pełne zaufanie wspólnoty i klientów, oraz służyć z łatwością także poza obszarem swojego zamieszkania, dokumenty te nadają mu wiarygodności i stanowią wyznacznik jego wiedzy i umiejętności. Są dowodem najwyższego szacunku wobec duchów przodków, zapewniają im też ich opiekę.

Egzamin (*tsarena*) odbywa się zawsze w miejscu, w którym znajduje się grób *czumba*. Zazwyczaj oznacza to dla medium konieczność przedsięwzięcia podróży, która bywa opisywana jako ciężka, długa i trudna do przebycia (w. 16, 36).

Nazwa miejsca docelowego nie bywa wymieniana, a czasem wręcz wymawianie jej obarczone jest zakazem *fady*. Natomiast trudności, które należy pokonać w drodze do miejsca, w którym przeprowadza się egzamin, są często szczegółowo opisywane. W relacjach medium pojawia się często motyw wody: morza bądź rzeki, które należy przepłynąć oraz groźnych zwierząt (najczęściej krokodyli), z którymi trzeba się zmierzyć (w. 36). Śmiałek dociera więc na miejsce pochówku swojego *czumba* w stanie skrajnego przemęczenia.

W następnej kolejności medium spotyka się z potomkami swojego *czumba* oraz z tzw. „strażnikami grobu *czumba*” – *antimahabo* – którzy zadają mu pytania odnośnie szczegółów z jego życia, upodobań i strojów ducha. Jeśli uznają, że medium faktycznie zna wszystkie zwyczaje *fomba* ich przodka¹³⁸, przygotowują oficjalny dokument¹³⁹

¹³⁸ Według opisu egzaminu opisanego przez Jean-Marie Estrade, przyszły medium poddany jest szeregowi pytań i testów dotyczących życiorysu danego *czumba* oraz jego upodobań. Czasem musi ono wybrać przynależne do swojego *czumba* rekwizyty spośród innych. Jean-Marie Estrade wspomina też o najcięższej próbie, jakiej mogło być poddane medium: przepłynięcie wpraw rzeki pełnej krokodyli (Estrade 1985: 109).

¹³⁹ Tłumaczenie własne z malgaskiego dokumentu świadczącego o prawdziwości służby medium Janine:

podpisany przez wszystkich obecnych członków rodziny oraz przez szefa rejonu (*fokotane*). Przebieg egzaminu pozostaje tajemnicą medium – tylko z konieczności pokazuje on dokument, przechowywany zazwyczaj wraz z rekwizytami i strojami używanymi podczas ceremonii, w miejscu świętym, przeznaczonym dla przodków.

Po sprawdzeniu wiarygodności medium *czumba* i uznaniu go przez społeczność za pośrednika mądrości przodków, dostaje on niekiedy przydomek *saha* bądź *saha be* (malg „wielki saha”). Od tego momentu sprawuje on najczęściej wiele funkcji społecznych na raz. Badacz fenomenu *czumba* Robert Jaovelo-Dzao nazywa medium *czumba* „wszechstronnym kapłanem kultu Sakalawa”, łączącym w sobie cechy przypisywane mędrcom, jasnowidzącym, przepowiadającym przyszłość, uzdrowicielom, wróżbitom i astrologom (Jaovelo-Dzao 1996: 236).

Niezależnie od tego, czy medium zdecyduje się na uzyskanie dokumentu potwierdzającego swoje powołanie, czy będzie sprawował swoją służbę w oparciu o zaufanie jego klientów, dożywotni związek z duchem *czumba* i odprawianie ceremonii będzie mu przynosić zawsze szczęście oraz prestiż wśród społeczności.

W momencie, w którym przyszłe medium zgadza się na przejście wieloetapowego procesu, który prowadzi do pełnienia stałej służby *czumba*, przyjmuje na siebie obowiązek bycia mu wiernym do końca życia. Takie przyrzeczenie wiąże się z bezwzględnym przestrzeganiem nałożonych przez ducha zakazów *fady*, spełnianiem jego życzeń, regularnym odprawianiem ceremonii.

Związek medium *czumba* z jego duchem zostaje przerwany śmiercią cielesną medium¹⁴⁰. Zgodnie z wypowiedziami medium, z którymi rozmawiałam, duch *czumba* szuka sobie wtedy innego pośrednika, kierując się własnymi upodobaniami i gustem. Często zdarza się, że kolejna „wybranka” może być spokrewniona z byłym medium – wydaje się, że większość medium dziedziczy tę funkcję od matek, ciotek czy siostr.

„Piątek, 4 września 2004, Mahabo, wyspa Nosy Lava. Oddajemy Wam honor, rodzice i wielcy ludzie. Tutaj w Mahabo na Nosy Lava. Potwierdzamy, że Madame Zobibo została dokładnie przeegzaminowana tutaj w Mahabo, na wyspie Nosy-Lava. Egzamin w asyście szefa regionu Nanonga Ampanitsina i wielkich ludzi, którzy mają ziemię i którzy ją także przepytali”. Są tu też podpisy rodziny mpanjaka Abalaka z północy i podpis szefa Andevokeli i Andevokely. Poniżej: my, mpanjaka, zostawiamy nasze podpisy.

¹⁴⁰ Inaczej wygląda to np. w przypadku związku medium z *kalanori*: niewidocznym dla obserwatorów małym człowiekiem. Śmierć medium oznacza zerwanie więzi z *kalanori* oraz jego osamotnienie – *kalanori* jest bardziej podobny w tym przypadku do ludzi, niż do duchów *czumba*.

Podkreślano niejednokrotnie fakt częstego przebywania na ceremoniach oraz spotykania się z wieloma *czumba*, jako bardzo możliwy powód zwrócenia na siebie uwagi *czumba*. Niejednokrotnie zwracano uwagę na całkowitą wolność ducha w dokonywaniu wyboru: nieistotne jest pochodzenie, język ojczysty czy rodzina, z jakiej wywodzić się będzie przyszłe medium.

Mówi się czasem, że „*czumba* lubi białe kobiety”¹⁴¹ (w. 29) i ma w zwyczaju szczyścić się dużą ilością „posiadanych”, pięknych medium. Preferencje *czumba* mogą być też zaskakujące i motywowane spontanicznym wyborem: najczęściej ma ono miejsce podczas ceremonii prywatnej bądź święta *fanampoa*, w efekcie upojenia alkoholowego, atmosfery świętowania i zabawy.

Wybór taki może być przemyślany i motywowany głęboką miłością. Natomiast rzadkie są przypadki, w którym duch *czumba* posiada tylko jednego medium: najczęściej ma on wiele pośredników, więc śmierć którejkolwiek/któregokolwiek z nich nie oznacza jego osamotnienia.

¹⁴¹ Malg.: *Tia viavy vazaha ilay tromba*. O preferencji *czumba* do białych kobiet wspomina także Ron Eموff (Emoff 2002: 134).

V Ceremonia *czumba*

1. Przygotowania do ceremonii *czumba*

Dopilnowanie przez medium i jego pomocnika właściwego przygotowania przestrzeni, przedmiotów potrzebnych w trakcie ceremonii i tych, należących do ducha jest bardzo istotne, bowiem niestaranne dopełnienie nakazów przodka może spowodować jego złość i w konsekwencji zaważyć na losie klienta, jego bliskiego otoczenia, a przede wszystkim wpłynąć negatywnie na życie medium.

O ile właściwości przestrzeni wymagane przez duchy *czumba* oraz pora dnia, w jakiej odbywa się ceremonia są podobne, rekwizyty należące do *czumba* oraz dni tygodnia, w jakich ceremonia może się odbyć, odnoszą się do odmiennych zwyczajów *fomba* poszczególnych duchów. Duże znaczenie w starannym dopełnieniu wymagań *czumba* mają pomocnicy¹⁴² oraz medium, którzy sami w dużej mierze przygotowują przestrzeń oraz samych siebie do ceremonii. Klient¹⁴³, który zwraca się do *czumba* z konkretnym problemem i prośbą, musi dostosować się do jego żądań i zakazów *fady*, oraz okazać mu stosowny do jego rangi szacunek.

- Czas, w którym odbywa się ceremonia

Spotkanie między duchem *czumba* a klientami odbywa się zawsze w określonym czasie i miejscu. Dzień, w którym ceremonia można przeprowadzić ceremonię, jest zawsze ustalony przez samego ducha i jakiegokolwiek odstępstwo od jego zwyczajów *fomba* w tym względzie jest niedopuszczalne. To duch *czumba* określa, w którym dniu może dojść do spotkania, zatem kiedy może wejść (*mianjaka*) w ciało swojego medium.

Dni „dozwolone” medium nazywane są „dniami przywoływania [ducha]” – *anro rambesany*. Informację o tym, które dni nie są obarczone zakazem *fady*, medium uzyskuje na samym początku swojej relacji z duchem. Wyznacza się je za pomocą określonych dni tygodnia: są to najczęściej trzy do czterech dni, zazwyczaj nie

¹⁴² Nie spotkałam się z nazwaniem tej funkcji za pomocą oddzielnego terminu.

¹⁴³ Osoby, które zwracają się do wybranego ducha *czumba*, nazywane były przez medium, z którymi rozmawiałam, „klientami”. Stosowali oni francuskie słowo *client*.

następujących po sobie. Często jeden z *anro rambesany* uznawany jest za wyjątkowo sprzyjający dla ducha: jest on wówczas bardzo gadatliwy i skory do pomocy.

W praktyce medium bardzo często przeprowadza jedną do dwóch ceremonii tygodniowo. Taki stan rzeczy uzasadnia się zarówno licznymi obowiązkami ducha, jak i koniecznością wypoczynku fizycznego samego medium.

Dzień oraz pora dnia, w jakiej odbędzie się ceremonia, jest także wynikiem pewnego konsensusu zawieranego za każdym razem między duchem (bądź duchami, jeśli przewiduje się spotkanie z więcej niż jednym przodkiem), jego medium oraz klientami. Dni tygodnia wyznaczone przez ducha są tu elementem stałym i jego najważniejszym „zwyczajem” *fomba*: wola przodka pozostaje zawsze priorytetowa. W wytyczonych przez niego ramach czasowych i w określonych dniach tygodnia, medium i klienci mogą dokonywać wyboru dogodnego dla nich terminu spotkania. Jeśli potrzeba przeprowadzenia ceremonii zostanie wyrażona przez klienta, to medium będzie miał prawo do wyboru jednego z dni „dozwolonych”.

Zdarza się, że duch sam komunikuje swoją chęć przybycia. Może się to wydarzyć we śnie medium, bądź podczas ceremonii, jeśli jest on pośrednikiem więcej niż jednego ducha. W takim przypadku, określone zdarzenia, wypowiedzi obecnych bądź pierwszego przybyłego ducha mogą nakłonić kolejnego *czumba* do pojawienia się wśród żywych¹⁴⁴. Ten sam duch *czumba* może też powrócić „nieproszony”, nawet jeśli ceremonia dopiero co dobiegła końca¹⁴⁵.

Ceremonia odbywa się zazwyczaj o chłodniejszych porach dnia, a więc w godzinach porannych (od około 7 do 10) bądź wieczornych (od 17 do 23). Przyczyny takiego wyboru są najczęściej łączone ze stanem fizycznym medium i jego zdolnością do skupienia się i osiągnięcia stanu nazywanego przez medium *mianjaka*¹⁴⁶. To w tych ramach czasowych klient uzgadnia z medium porę przeprowadzenia ceremonii.

¹⁴⁴ Takie zdarzenie miało miejsce podczas moich badań terenowych: uczestnictwa w ceremonii u medium Nadine 13.XI.2009 w Mahajunga i spowodowane było – wedle Nadine oraz uczestników ceremonii – zazdrością ducha *czumba* innej medium, Lucille. Obie medium były pośrednikami tego samego *czumba*, Dadlay Buta. W momencie pojawienia się *czumba* i rozmowy ze mną, medium Lucille, pełniąca rolę pomocnika i „nauczyciela” (malg. *panajary*) Nadine, poczuła dziwne drżenie w ciele i znaki wskazujące na chęć wejścia w jej ciało ducha Dadlay Buta.

¹⁴⁵ Po ceremonii przeprowadzonej przez medium Lucille 21.XI.2009 w Mahajunga, duch Dadlay Buta nakłonił ją do wejścia kolejny raz w stan *mianjaka*. Lucille tłumaczyła takie zachowanie ducha jego wrodzoną ciekawością, nadmierną w jej odczuciu żywotnością i złośliwością.

¹⁴⁶ W literaturze tematu stan ten nazywany bywa transem (m.in. Comito 2007, Estrade 1985, Russillon 1912), jednak żaden z moich informatorów nie stosował, a wręcz nie znał takiego terminu. Wszyscy stosowali termin malgaski *mianjaka* – dlatego też w dalszej części pracy będę stosowała tylko te wyrażenie

Często zdarza się, że klient przybywa wcześniej i czeka, aż medium zakończy wszystkie czynności przygotowawcze. Poprzedzone są one powitaniem, nieformalną rozmową klientów z medium bądź jego rodziną.

W przypadku, w którym przewidzianych klientów jest więcej niż jeden, ceremonię rozpoczyna pierwszy klient, następni zaś przychodzą do *czumba* kolejno po nim. Okres oczekiwania nie powinien jednak trwać zbyt długo, ponieważ za długie przebywanie ducha w ciele medium – nazywane „zamieszkiwaniem” (*mipetraka*) jego ciała – może spowodować nadmierne osłabienie tego ostatniego¹⁴⁷. W praktyce nie dochodzi do „przerw” w ceremonii – klienci, którzy pojawili się jako pierwsi, zazwyczaj zostają aż do wyjścia ducha *czumba* z ciała medium. Związane jest to z koniecznością okazania szacunku¹⁴⁸ wobec ducha oraz zrelacjonowaniem przebiegu ceremonii medium.

W każdym przypadku należy szanować wolę ducha i zachowywać się stosownie do jego przyzwyczajzeń i usposobienia. Większość *czumba* odznacza się dość despotyczną osobowością i jednoznacznie komunikuje swoje pragnienia obecnym. Jeśli *czumba* jest znany ze swojej towarzyskości, należy mu zapewnić rozrywkę i zabawiać rozmową.

Osobą stojącą na straży prawidłowego przebiegu ceremonii jest zazwyczaj pomocnik medium, bądź sami klienci – osoby, które najlepiej znają zwyczaje *czumba*. Według moich informatorów pomocnikiem może być właściwie każdy zaufany i bliski medium człowiek. W praktyce jest nim jeden z członków rodziny: mąż medium bądź ktoś z rodzeństwa.

Prymat woli ducha odnosi się zarówno do samego tempa i charakteru ceremonii, jak i do jej trwania. Duch *czumba* może okazać swoje zniecierpliwienie czy niezadowolenie z zachowań obecnych, bądź oznajmić swoją chęć odejścia. Opuszczenie ceremonii przez ducha *czumba* będzie zawsze przez niego werbalizowane. Cytując słowa jednego z *czumba*:

„[To tak się dzieje] kiedy przychodzę, kiedy wychodzę, powiem zawsze, tak jak wy [to robicie], ludzie”¹⁴⁹ (w. 45).

na oznaczenie stanu trwającego od momentu „zamieszkania” (*mipetraka*) ducha w ciele medium, po jego „wyjście” (*miala*) z ciała medium.

¹⁴⁷ Długość pozostawiania ducha w ciele medium zależy też od jego „ciężaru” – ten aspekt poruszę w części pracy poświęconej wrażeniom medium związanym ze stanem opętania *mianjaka*.

¹⁴⁸ W języku malgaskim: *manaraka niataoni fomba* (w. 54).

¹⁴⁹ Malg. *Izy koa zaho miavy izy koa zaho miala dia efa mivolagna fona ohatra olombelona mihitsy koa* (w. 45).

Długość ceremonii zależy więc z jednej strony od charakteru, temperamentu i „ciężaru” danego ducha, z drugiej zaś od wyboru przez klientów i medium jednego z „dni przywoływania”.

Pełny cykl spotkań, którego koniec byłby wyznaczony np. uzyskaniem odpowiedzi na pytanie zadane przez klienta czy uzyskaniem specyfiku (lekarstwa bądź amuletu) na opisaną przez niego dolegliwość, obejmuje najczęściej co najmniej dwie ceremonie. Poszukiwanie rozwiązania problemów czy przygotowanie preparatów, amuletów lub mieszanek ziół leczniczych, to działania najczęściej wieloetapowe, wymagające parokrotnych wizyt.

Ponadto, przypisane przez *czumba* lekarstwo bądź wykonany przez niego talizman nabiera mocy dopiero po wykonaniu pewnych czynności, zazwyczaj oddalonych od siebie w czasie. Większość praktyk należy wykonywać tylko w określonych porach dnia, inne nabierają prawomocności w obliczu przyszłych wydarzeń czy w wyznaczonych przez ducha *czumba* okolicznościach.

Bardzo często termin kolejnego spotkania jest ustalany wspólnie z *czumba* podczas pierwszej ceremonii, bądź zasugerowany jest przez wróżbitę *mpisikid*. Termin oraz ilość spotkań wyznaczane są niekiedy przez wróżbitę *mpisikid*, zgodnie z zasadą „dni sprzyjających” danego *czumba*. Czasem to właśnie wróżbita sugeruje danej osobie spotkanie z konkretnym duchem *czumba* – dzięki systemowi wróżbiarskiemu *sikid* odczytuje on dogodne terminy przeprowadzenia ceremonii oraz imiona duchów *czumba*, którzy mogą być pomocni w rozwiązywaniu określonych problemów.

Klienci, którzy uzyskali poradę od ducha *czumba*, zgodnie z tradycją powinni się mu odwdziżyć organizując kolejną ceremonię. Aby zapewnić skuteczność specyfiku czy talizmanu oraz stałą opiekę przodków, należy bowiem zabiegać o ich względy i dbać o ducha między innymi dając im dary w postaci alkoholu, perfum, tkanin, pieniędzy, kadzidła – w zależności od preferencji danego ducha *czumba*.

Opisując czas, w jakim odbywa się ceremonia, należy też wspomnieć o istotnym aspekcie tempa, specyficznym rytmie spotkania, wyczuwalnym dopiero w kontekście codzienności Mahajanga. Zasada *mora-mora*: „nieśpiesznego”, „luźnego” i pozbawionego zbędnych nerwów tempa, podparta spokojnym usposobieniem Malgaszy oraz niesprzyjającym pośpiechowi gorącym klimatem, jest wszechobecna w sferze *profanum* mieszkańców tego miasta.

W przypadku ceremonii *czumba*, prawie natychmiast po wejściu ducha w ciało medium, pomocnik, a często także inni obecni obeznani ze zwyczajami *fomba* danego ducha, nieco w pośpiechu podają mu jego stroje, tkaninę *lamba* bądź koszulę, szybko pomagają *czumba* w przyjęciu typowej dla niego pozycji.

Szczególnie w momencie wejścia ducha *czumba* w ciało medium, widoczne jest przyspieszenie wykonywanych przez pomocników medium czynności. Ten niespotykany pośpiech towarzyszący – w przypadku ceremonii *czumba* – przebieraniu medium w ubrania przynależne danemu *czumba* czy kontroli czasu, w jakim medium pozostaje w stanie nieświadomości, jest łączony powszechnie z czasoprzestrzenią przodków *razana*¹⁵⁰.

Warto wspomnieć tu o fakcie zanotowanym przez badacza kultu *czumba* Rusillona podczas „manii tanecznej” *ramanenjana* która owładnęła Antananarywę w 1863 roku, uważanej za źródło prywatnych praktyk *czumba*. Opętani mieli wtedy ponoć powtarzać słowo *maika*, oznaczające „pośpiech” (Rusillon 1912: 22).

Podobne przyspieszenie działań widoczne jest nieraz pod koniec spotkania: nie należy niepotrzebnie przedłużać pobytu ducha *czumba* wśród żywych, ponieważ naraża się w ten sposób na jego gniew. Nie jest wskazane za długie rozmawianie z duchem czy oczekiwanie na przyjscie kolejnych klientów. Za długa obecność ducha w ciele medium może również spowodować większy ból po wyjściu ducha z jego ciała.

- Aranżacja przestrzeni ceremonii i rekwizyty *czumba*

Przestrzeń, w którym odbywać się będzie ceremonia, nie jest – zgodnie z wypowiedziami medium, z którymi rozmawiałam – istotna. Najczęściej ceremonia odbywa się w domu medium, w pokoju gościnnym bądź sypialnym (fot. 18 i 19). Na specjalne życzenie klienta/ów, ceremonia może odbyć się w innym miejscu – jednak zgoda na jej przeprowadzenie musi pochodzić od samego *czumba*.

Ważne jest natomiast zebranie starannie dobranych przedmiotów niezbędnych do przeprowadzenia ceremonii, przygotowanie strojów poszczególnych duchów *czumba*, ich ulubionych kadzideł, trunków, ozdób.

¹⁵⁰ Wyrażnie przyspieszenie normalnego tempa chodu widoczne jest m.in. w momencie wspólnego przenoszenia zwłok poprzedzającym ceremonię powtórnego pochówku *famadihana* (obserwacja własna, Mahajunga 2007, 2008).

Aranżacja przestrzeni – szczególnie, jeśli przeznaczona jest dla przodków *razana* – rządzi się prawami astrologii i znaczeniem przypisywanym powszechnie kierunkom kardynalnym. Przedmioty należące do ducha są przechowywane razem, zazwyczaj w zamkniętej szafce bądź walizce, zawsze umieszczonej w północno-wschodnim narożniku pokoju. W momencie inwokacji ducha medium skierowane jest twarzą na północny-wschód, a klienci i uczestnicy ceremonii muszą znajdować się nieco za nim.



38



Fot. 18 i 19 – Przestrzeń zaaranżowana z domu medium, w którym odbywa się ceremonia *czumba*.



Fot. 20 – Pokój, w którym odbywają się ceremonie *czumba*, zaaranżowany na specjalne życzenie *czumba*. Betafo (04.X.2007).

Dodatkowe ozdobienie pokoju specjalnie na okoliczność ceremonii następuje jedynie wtedy, gdy zwyczaję *fomba* danego *czumba* tego wymagają. Może się to łączyć z dekorowaniem ścian sztucznymi kwiatami, ozdobami świątecznymi bądź malowanymi na tkaninach wzorami¹⁵¹ (fot. 20). W zależności od popularności danego ducha *czumba*, miejsce w którym odbywa się spotkanie, ozdabiane jest darami pozostawianymi przez jego klientów: świecami, kwiatami, ilustracjami z kolorowych czasopism, butelkami po perfumach, zdjęciami.

Moi rozmówcy, podkreślali fakt, iż nie istnieje w tradycji malgaskiej (*fomba malagasy*) żaden nakaz przeprowadzenia ceremonii w jakimś szczególnie do tego celu przeznaczonym miejscu – wszystko zależy od woli danego ducha *czumba*. Według wielu

¹⁵¹ Tego rodzaju ozdoby odnotowałam podczas wizyty u ombiasy i medium *czumba* Rakotondrahanana Vandenne w miejscowości Betafo, w dniu 4.XI.2007.

medium i ich pomocników, optymalnym rozwiązaniem jest stworzenie oddzielnego pomieszczenia w domu medium.

Szczególnie wymagające duchy *czumba*¹⁵² życzą sobie pokoju poświęconego wyłącznie spotkaniom z nim. W niektórych przypadkach może w nim przebywać jedynie medium – klienci przysłuchują się jego wypowiedziom zza ściany oddzielającej „tajemny pokój” (tak nazwany przez jednego z moich informatorów) od pokoju gościnnego (w. 8).

W Mahajunga ceremonie przeprowadza się najczęściej w sypialni medium – dlatego przestrzeń przeznaczona dla ducha *czumba* bywa oddzielana kotarą. O tym, czy spotkanie ma się odbyć w przestrzeni wydzielonej i intymnej czy może być otwarte dla wszystkich, decyduje klient oraz sam duch *czumba*.

Najczęściej ceremonie *czumba* przeprowadzane są na życzenie konkretnego klienta, jednak sam fakt „zaproszenia” ducha *czumba* jest pretekstem dla innych potencjalnych klientów do złożenia mu wizyty, nawet bez podawania konkretnej przyczyny ani wcześniejszego anonsowania się u medium. Samo pozdrowienie ducha, przebywanie w jego towarzystwie, równoznaczne jest z przejęciem części jego siły *hasina* oraz uzyskaniem jego błogosławieństwa.

Dopuszczalna jest sytuacja, w której klient życzy sobie przeprowadzenia prywatnej ceremonii *czumba* w swoim domu. W takim przypadku należy zawsze zostawić ofiarę *voninahitra* w domu medium. Mogą być to pieniądze, alkohol bądź kadzidło – wedle upodobań i żądań ducha.

W powszechnym mniemaniu dobrze przygotowana ceremonia świadczy o dużym doświadczeniu, mądrości i mocy *hasina* danego medium. Brak skrupulatności w wypełnianiu zaleceń ducha *czumba* i niestaranne wypełnienie jego prośb, może wpłynąć na nastrój *czumba*, a więc także na powodzenie całej ceremonii. Od stopnia satysfakcji ducha *czumba* będzie zależał przyjęty przez niego stosunek wobec klientów oraz trafność sugerowanych przez niego rozwiązań.

Klienci nie znający preferencji danego ducha, powinni uzyskać takie informacje od medium lub jego pomocnika co najmniej na chwilę przed rozpoczęciem ceremonii. Zdarza się, że sam *czumba* udziela wskazówek dotyczących właściwego zachowania się

¹⁵² Z moich obserwacji i przeprowadzonych rozmów wynika, że „waga” *czumba* (zarówno w znaczeniu „ciężaru ducha” jak i jego znaczenia, statusu i skuteczności) nie jest oceniana identycznie przez medium *czumba*. Duch noszący to samo imię, może „zamieszkiwać” ciało różnych medium, z których każdy będzie przekazywał inne informacje jego dotyczące. „Wymagania” duchów, ich ciężar i preferencje są względne i wiążą się w dużej mierze m.in. z doświadczeniem, charakterem i wytrzymałością fizyczną danego medium.

w jego obecności i poprawnego traktowania. Obecni już wcześniej klienci udzielają niespodziewanym gościom informacji dotyczących zasad związanych z ubiorem czy preferowanym przez ducha trunkiem.

Wedle wypowiedzi moich informatorów nie należy czynić nic, co mogłoby wprowadzić *czumba* w zły nastrój i przyczynić się do jego gniewu. Jedynie nagłe „zachcianki” *czumba* mogą być spełniane w trakcie ceremonii, zaś wszystkie działania przygotowawcze powinny zostać poczynione przed osiągnięciem przez medium stanu zwanego *mianjaka*: a więc przed „zamieszkaniem” (*mipetraka*) ducha w ciele medium.

Przygotowania do ceremonii, nazywane niekiedy *fanomanana* (w. 8, 28), zależą więc w dużym stopniu od wymagań stawianych nie tylko przez ducha *czumba*, lecz także medium, jego samopoczucie, stanu zdrowia i doświadczenia. Większość moich rozmówców spędzało czas poprzedzający rozpoczęcie ceremonii w samotności, ewentualnie w towarzystwie pomocnika, który będzie obecny podczas całej ceremonii. Przywiązanie przez medium wagi do etapu poprzedzającego rozpoczęcie ceremonii, wpływa w dużej mierze na jej powodzenie, a przede wszystkim na bezbolesne opuszczenie ciała medium przez ducha.

Koncentracja, wyciszenie i opieka nad ciałem są działaniami przeznaczonymi pozornie wyłącznie dla osoby medium, jednak to właśnie między innymi jego stan fizyczny i postać umysłu wpłyną na jakość przekazu słów ducha i poprawne „ugoszczenie” go w ciele.

Stadium przygotowawcze trwać może od około dziesięciu minut do pięciu-sześciu godzin¹⁵³ i poprzedzone jest umyciem całego ciała przez medium. Ablucja jest zarówno cielesnym jak i duchowym oczyszczeniem ciała, równoznacznym z przygotowaniem medium do przyjęcia ducha *czumba*. Według moich rozmówców najbardziej odpowiednią do tego celu jest woda źródłana, wartko płynąca, czerpana ze zbiorników wody nie stojącej (w. 3).

Dalszy ciąg przygotowań do rozpoczęcia ceremonii zmierza ku osiągnięciu wyciszenia medium, oderwania się od spraw życia codziennego. Stan ten nazywany jest

¹⁵³ Z moich obserwacji wynika, że bardziej doświadczeni medium nie potrzebują dużo czasu do przygotowania się do przyjęcia do swojego ciała ducha *czumba*. Długość etapu poprzedzającego właściwe „spotkanie” z *czumba* zależy też od ciężaru ducha oraz jego przywiązania do tradycji. Duchy bardziej przywiązane do tradycji malgaskiej (*fomba malagasy*) są według moich rozmówców bardziej wymagające, a przygotowanie ceremonii z ich uczestnictwem wymaga większego zaangażowania i dużego wysiłku medium.

niejednokrotnie stanem medytacji: pomocne będzie tu okadzanie kadzidłem *emboka*, palenie papierosów, zażywanie tabaki czy picie alkoholu. Medium sprawia wtedy wrażenie nieobecnego, a jeśli wykonuje jakieś zabiegi przygotowawcze, to zawsze w skupieniu i ciszy. Na tym etapie nie należy przeszkadzać medium, rozmawiać z nim bądź wykonywać działania niezwiązane z przygotowaniem do ceremonii.

Osiągnięcie przez medium *czumba* szczególnego stanu skupienia, związane jest według moich informatorów z pojęciem nadprzyrodzonej siły *hasina*. Jest ona przynależna silnym jednostkom o wyjątkowej mocy duchowej, a więc przede wszystkim *mpanjaka* i medium *czumba*. Siła *hasina* jest właściwością ich osobowości, charakteru i siły duchowej. Aby przygotować się do przyjęcia ducha królewskiego – depozytariusza mocy *hasina* – należy przyjąć postawę otwartą, medytacyjną. Czas potrzebny do osiągnięcia takiego stanu, zależy od doświadczenia samego medium, jego zwyczajów *fomba* dotyczących przebiegu ceremonii, wreszcie wskazówek samego ducha.



Fot. 21 – Niezbędne rekwizyty przygotowane jeszcze przed rozpoczęciem ceremonii: piwo, papierosy, gliniana kadzielnica *fanimbohana* z nasionami *emboka*, półmisek *sahany* z białą gliną i wodą, pod nim banknot – *voninahitra*.

Kolejne zabiegi przygotowujące medium do ceremonii *czumba* związane są z symboliczną ochroną jego ciała. Medium bądź jego pomocnik przygotowuje na półmisku zwanym *sahany* tzw. „białą glinę”¹⁵⁴ zmieszaną ze „świętą wodą” (fot. 21). Woda powinna pochodzić – tak, jak podczas wykonywania ablucji – ze strumienia: nie należy jej czerpać ze zbiornika wody stojącej. Nazywana bywa „tą, która odbiera zimno, ogrzewa” (*fanaly manintsy*) i posiada właściwości oczyszczające¹⁵⁵.



Fot. 22 – Pomocnik medium podaje mu półmisek *sahany* z gliną i zanurzonymi w niej monetami. Zamoczenie w niej ust oraz oznaczenie gliną znaków na ciele zapewnia medium ochronę.

Do półmiska *sahany* wkłada się także srebrne monety, które dodają mocy glince *tany fotsy* i sprzyjają jej działaniu (fot. 22). Według moich rozmówców, preferowane są franki malgaskie - monety, które wyszły już z powszechnego obiegu. Badacz kultu *czumba* Michael Lambek, łączy znaczenie monet z zezwoleniem na użycie mowy przez

¹⁵⁴ „Biała ziemia” zwana jest też z francuskiego *terre blanche*, bądź z malgaskiego *tany fotsy* czy *tany malandy*.

¹⁵⁵ Podobna informacja u Russillon’a (Russillon 1912: 110).

mpanjaka (Lambek 1998: 122). Ma to związek z tradycją pochówków Malgaszy o wysokim statusie społecznym: w momencie śmierci wkładano im do ust monetę. Przed przemówieniem, *czumba mpanjaka* powinien zwilżyć usta w zabielonej glinką wodzie¹⁵⁶.

Glinka *tany fotsy* będzie używana także w następnych etapach ceremonii m.in. do udzielania błogosławieństwa czy do zaznaczania przedmiotów należących do ducha *czumba*. Na wstępnym etapie ceremonii, medium bądź ktoś z obecnych odznacza mazią z białej glinki zarys twarzy, oka bądź rąk medium. Zaznacza się te miejsca na ciele medium, które były wyjątkowo wrażliwe, podatne na ból czy wręcz ułomne za życia danego *czumba*¹⁵⁷.

Znaki na ciele malowane za pomocą białej glinki – jak już wspomniałam w niniejszej pracy przy charakterystyce poszczególnych *czumba* – stanowią swoistą „mapę ciała”, przekazują informację o miejscach, które sprawiały ból bądź spowodowały śmierć *czumba*. Zgodnie z wypowiedziami medium, znaczone białą linią szyja może być oznaką uduszenia bądź zatrucia króla Andriatahirianarivo przez zazdrosną kobietę (w. 62), niedowidzenia bądź ślepoty, jeśli jedno z oczu otoczone jest białym zarysem (w. 59), nadwerężenia mięśni, jeśli zarysowane są łokcie bądź nadgarstki.

Znaki malowane białą glinką zapewniają według moich rozmówców szczególną ochronę oznaczonych w ten sposób miejsc na ciele. Funkcja ochronna *tany fotsy* uwydatnia się według moich informatorów przede wszystkim w praktyce starszych medium. Młode ciało jest silniejsze i bardziej odporne na ból spowodowany wejściem ducha *czumba* w ciało, stąd nie zawsze wymaga się tego zabiegu w takim wymiarze, w jakim ma to miejsce w przypadku bardziej sędziwych medium.

Na czas ceremonii medium „dziedziczy” dolegliwości swojego ducha, przyjmuje jego bagaż życiowy i strapienia. Równocześnie nakłada się na tą warstwę tożsamościową perspektywa samego medium: w zależności od wieku i stanu zdrowia, malowane są te części ciała czy zaznaczone te organy, które wymagają wyjątkowej opieki na czas trwania uciążliwego dla medium stanu *mianjaka*.

Podobne znaczenie do znaków malowanych za pomocą białej glinki ma wiązanie niektórych miejsc na ciele medium za pomocą pasków tkaniny. Zazwyczaj zawiązuje się

¹⁵⁶ Lambek łączy także znaczenie monety z księżycem oraz z cyklem lunarnym, który nawiązuje do cykliczności życia i śmierci (Lambek 1998: 122).

¹⁵⁷ Potwierdzeniem ochronnej funkcji znaków malowanych na ciele – nie tylko medium – są adnotacje Jacques’a Faublée pod zdjęciami kobiet i dzieci o fragmentach twarzy pomalowanych białą glinką [np. fot. Nr. 406628, 402076, 403264 wg. numeracji przyjętej w cyfrowym archiwum zdjęć dostępnym pod adresem: www.ville-ge.ch/meg. (2011)].

medium pod biustem, czasem wokół talii. W powszechnym mniemaniu takie działanie ułatwia kobiecie osiągnięcie stanu *mianjaka*, a więc wejścia ducha *czumba* do jej ciała. Miejsce, które się obwiązuje i zaciska, zależy od przedśmiertnej dolegliwości trapiących *czumba*: „[Obwiązują mnie] bo byłem chory! To taka jego [czumba] pozycja (*posiny*). To, co robi [medium] to wszystko jego [czumba] pozycje” (w. 59).

W większości przypadków obustronny ucisk na okolice pasa – za pomocą mocnego związania medium sznurkiem czy paskiem materiału bądź uciskiem tego miejsca przez pomocnika medium – to jedno z metod wprowadzenia medium w stan *mianjaka*.



**Fot. 23 – Gliniana kadzielnica *fanimbohana* z palącym się kadzidłem *emboka*.
Okadzanie lekarstw dodaje im mocy.**

Obok półmiska *sahany* zawierającego glinę *tany fotsy*, niezbędne do prawidłowego przeprowadzenia ceremonii jest gliniana kadzielnica zwana *fanimbohana* (fot. 23). Przechowywane jest wraz z innymi przedmiotami używanymi podczas spotkania w szafce bądź skrzyni przeznaczonej wyłącznie do tego celu, znajdującej się w części domu, zarezerwowanej dla przodków na północnym-wschodzie. W naczyniu *fanimbohana* umieszcza się żarzące węgle oraz kadzidła zwanego *emboka*.

Palone drewno *emboka* wydziela specyficzny, mocny zapach oraz dym, którym okadza się medium oraz uczestników ceremonii. Dym spełnia ważną rolę w momencie, w którym *czumba* wchodzi w ciało medium: sprzyja zarówno odejściu ducha medium, jak i przywołaniu ducha¹⁵⁸.

Okadzanie dymem ziół leczniczych, lekarstw *fagnafody* bądź talizmanów podczas ceremonii sprzyja ich działaniu. Dostarczenie *emboka* na ceremonię należy najczęściej do obowiązków klienta. W zależności od preferencji danego ducha *czumba*, oprócz kadzidła *emboka* należy zakupić także perfumy. W odróżnieniu od gatunku kadzidła, który stanowi jedno z niezmiennych zwyczajów niemalże wszystkich *czumba*, rodzaj perfum nie jest tu istotny. Według moich rozmówców bardziej cenione są perfumy francuskie, pochodzące z Europy bądź Ameryki.

Niezbędne podczas każdej ceremonii *czumba* jest zapewnienie duchowi jego ulubionych trunków. Jest to najczęściej rum bądź piwo, papierosy i tabaka: wybór zależy od wymagań ducha i także od szczodrości klientów i innych uczestników ceremonii. Butelki oznacza się białą gliną, aby odróżnić go od alkoholu przeznaczonego do konsumpcji domowej i zabezpieczyć przed nieprawidłowym zastosowaniem, równoczesnym z naruszeniem szacunku przynależnego duchom. Jeśli *czumba* jest dzieckiem (może być to np. *czumba* Zamakely), uczestnicy ceremonii przynoszą mu jego ulubione napoje, tak zwane *sucrerie* (z francuskiego „słodkości”) czyli np. oranżadę, coca-colę czy inne gazowane napoje.

Stroje oraz rekwizyty *czumba*, takie jak laska (*mpanjakabenitany*), włócznia, nakrycia głowy czy lusterko, przechowywane są również w specjalnie do tego

¹⁵⁸ Podobne spostrzeżenia dotyczące funkcji kadzidła *emboka* u Rusillon’a i Emoff’a (Rusillon 1912: 110, Emoff 2002: 43).

przeznaczonym miejscu: skrzyni bądź szafce. Do najczęściej używanych podczas ceremonii strojów należą odświętne tkaniny *lamba*, tkane szarfy, zwane *kikoy blanc* (biała tkanina z kolorowymi paskami na krótszych bokach), *kikoy rouge* (tkanina czerwona) bądź *subaya* (tkanina w pasy, używana do przykrycia króla), którymi *czumba* przepasa się, zarzuca je na ramię bądź obwiązuje głowę. Często stosowane są też popularne *lamba* drukowane w motywy rodzajowe czy geometryczne, zwane *pagne*¹⁵⁹. Wszystkie te materiały mogą być też używane do przykrycia podłogi w miejscu, w którym usiądzie *czumba*, bądź do osłonięcia go w momencie przebierania się.



Fot. 24 – Rekwizyty *czumba* (od góry: ozdobna tkanina *lamba*, walizka, w której przechowuje się rekwizyty po ceremonii, flakon z perfumami, tabaka z pudełku,

¹⁵⁹ Termin ten, uważany w Afryce za słowo francuskie, stosowany jest też powszechnie w Afryce Zachodniej, na oznaczenie kolorowych, bawełnianych tkanin o wielorakich funkcjach.

cylindryczne nakrycie głowy *talbot*, kadzielnica *fanimbohana*, laska *mpanjaka benitany*, połmisek *sahany* z wodą, gliną i monetami, lekarstwo, rum.

Bardzo częstym elementem stroju *czumba* jest też nakrycie głowy: może być nim kapelusz bawełniany, kolonialny kapelusz zwany z francuskiego *casque*, bejsbolówka, kapelusz kowbojski, turban czy cylindryczny kaszkiet zwany *talbot* (fot. 24).

Nierzadko spotyka się dziś elementy stroju, świadczące o upodobaniu niektórych duchów *czumba* do współczesnych tendencji występujących w modzie. Niektórzy z moich informatorów podkreślali wręcz fakt, że noszenie przez ducha *czumba* stroju, uznawanego przez klientów za „modny” – równoznaczny często z tym, co „europejskie” bądź „amerykańskie” – wzbudza w nich zaufanie do ducha *czumba* i sprzyja kontaktowaniu się z nim.

Hinduski sprzedawca tkanin na targu Mahabibo w Mahajanga, wspominając o klientach kupujących tkaniny dla *czumba*, zwracał uwagę na bardzo określone wymagania związane ze strojem danego króla: **„To znaczy wiemy [sprzedawcy], że jak [klient kupujący tkaniny dla *czumba*] weźmie ten konkretny kapelusz to nie potrzebuje białej koszuli tylko koszulę błękitną jak niebo, a z tym kapeluszem potrzebują nie koszuli tylko polo [firmy] *Lacoste* – tak! Tak! – jak przychodzą, mówią „My chcemy polo *Lacoste*”. Dobrze, obowiązkowo to nie jest *Lacoste* prawdziwy, limitowany, firmowy tylko imitacja, ale są podobne do *Lacoste*. Muszą mieć też kieszonkę, na chusteczkę dla *czumba* albo papierosy”** (w. 40).

Zwracając uwagę na to, iż należy przestrzegać pewnych określonych zasad także odnośnie stroju, król Marcel Randriakatoarison, wróżbita *mpisikid*, astrolog *moasy* oraz mąż medium *czumba* Andriamisara, stwierdza: **„[Stroje] muszą być tradycyjne, ale to zależy od życia *mpanjaka*. Na przykład, jeśli jest stary, to musi mieć długie rękawy, tkaninę *lamba*, laskę i kapelusz. Bo to życie *mpanjaka*, który zmarł, powraca podczas ceremonii. Jeśli *mpanjaka* był młody, to musi mieć krótkie rękawy (...) młodzi noszą też czasem zegarki, mówią po francusku, jak na przykład *czumba* Soazara”** (w. 45).

Strój – obok znaków malowanych białą gliną i samym imieniem *czumba* – jest jednym z najważniejszych elementów wskazujących na jego tożsamość. Podczas jednej z ceremonii, w której uczestniczyłam, *czumba* wyraził chęć „odwiedzenia” mnie:

„Będiesz o mnie śniła. Założę wszystkie moje ubrania – to dzięki mojemu kapeluszowi mnie rozpoznasz!”¹⁶⁰ (w. 62).

Istotne jest, by przedmioty należące do ducha/ów *czumba*: biała glinka *tany fotsy*, kadzidło *emboka* i stroje ducha/ów znajdowały się podczas ceremonii w pobliżu medium. Wszystkie te przedmioty chowane są zazwyczaj w komodzie bądź szafce, na co dzień zamkniętej i otoczonej specjalną uwagą. Znajduje się ona zawsze w północno-wschodnim narożniku domu (*zorfirandrazana*), uważanym powszechnie za miejsce przynależne duchom przodków.

Oprócz podstawowych, niezmiennych elementów ceremonii, niezbędnych rekwizytów medium i ulubionych przedmiotów danego ducha, należy przygotować dla niego to, co stanowiło jego własność za życia. W zależności od przywoływanego ducha *czumba*, przystosowuje się dla niego przestrzeń w sposób jak najbardziej zbliżony do jego przyzwyczajeń i preferencji. Ma ona odzwierciedlać status i prestiż *czumba*, stanowić o wierności i czci jaką się go darzy.

Przodkowi mieszkającemu za życia w ciemnych pomieszczeniach, zakrywa się okna. Jeśli dany *czumba* lubił żuć tabakę, trzeba mu to zapewnić także podczas ceremonii: przygotowuje się więc dla niego wiadro bądź miskę przeznaczoną do spluwania. Jeśli przywoływany duch jest dzieckiem, należy przynieść mu jego ulubione zabawki: lalkę czy piłkę. Jeśli *czumba* był za życia urzędnikiem, przynosi się mu krzesło, na którym będzie mógł usiąść, w momencie w którym pojawi się wśród żywych. Dla innych *czumba* będzie to stół przykryty odświętną tkaniną *lamba*, bądź pleciona mata. Obiekty te – meble i przedmioty – przypisane są wyłącznie *czumba*, nie można ich używać w życiu codziennym, ani stosować w innych okolicznościach, niż ceremonia *czumba*.

Kolejnym etapem ceremonii poprzedzającym przybycie *czumba*, jest dopełnienie wszystkich czynności związanych z wyznaczonymi przez ducha zakazami *fady*. Odnoszą się one do zachowania i aparycji klientów, ale przede wszystkim do samego medium. Do powszechnie przyjętych nakazów należy konieczność przestrzegania przez medium

¹⁶⁰ Malg.: *Ampanofisiko anao. Miankina am chapeau naka zegny, ahaizanao zaho* (w. 62).

wyznaczonych przez jego ducha norm żywieniowych oraz zasady dotyczące stroju i wyglądu.

Zakazy *fady* stanowiące o wstrzymaniu się od spożywania określonych potraw (najczęściej jest to kurczak, ryba, banany, ryż) w konkretne dni tygodnia, to jedne z najistotniejszych norm regulujących życie codzienne medium. Ich złamanie równoznaczne jest z narażeniem się na gniew ducha, zniszczeniem delikatnego i cennego związku między duchem a medium, oraz sprowadzeniem na tego ostatniego (bądź jego najbliższej rodziny) nieszczęścia w postaci choroby, a nawet śmierci. Prawidłowy przebieg ceremonii oraz właściwa relacja medium z jego duchem zależć będzie nie tylko od właściwego przygotowania spotkania, lecz także w dużej mierze od całokształtu życia medium.

Strój medium przed pojawieniem się *czumba* powinien dawać mu swobodę ruchów i nie ograniczać w żaden sposób oddechu, bardzo istotnego w momencie „wymiany” dusz i wchodzeniu w stan *mianjaka*. Będzie to najczęściej bawełniana podkoszulka bądź sukienka, luźne ubranie. Kobiety medium wspominały często o konieczności nie zakładania bielizny i rozpuszczenia włosów podczas przeprowadzania ceremonii. Niejednokrotnie zasady te dotyczyły także obecnych na ceremonii osób, klientów. Zakaz *fady* dotyczący noszenia bielizny, bądź bielizny w określonym kolorze, najczęściej czerwonym obowiązuje także podczas święta *fanampoa*, podczas którego kobiety mają zakaz wstępu do zagrody *zomba* w białźnie i bez tradycyjnej *lamba*.

Zarówno medium jak i obecni klienci mają obowiązek przepasania bioder tkaniną *lamba*, na znak szacunku wobec tradycji malgaskiej (*fomba malagasy*) i *czumba*. Poszczególne części garderoby i rekwizyty nabierają znaczenia dopiero w momencie przyjścia *czumba*: to wtedy następuje przebranie się medium w stroje należące do danego ducha.

2. Przebieg ceremonii *czumba*

Po przygotowaniu przestrzeni, w której ma się odbyć ceremonia *czumba*, dopełnieniu zwyczajów *fomba* oraz wykonaniu wszystkich niezbędnych czynności przez medium, oczekuje się na klientów oraz oczywiście – na ducha *czumba*.

Spotkałam się z nakazem dotyczącym przekroczenia progu domu, w którym ma się odbyć spotkanie z *czumba*: należy przez niego przejść lewą stopą¹⁶¹. Powszechny jest obowiązek zdejmowania obuwia na czas ceremonii oraz siadania w taki sposób, by stopy nie były zwrócone w stronę *czumba*. Jeśli medium zajmuje miejsce na macie bądź tkaninie rozłożonej specjalnie na czas ceremonii, nie powinno się na niej siadać, ani jej dotykać¹⁶².

- Zaproszenie ducha *czumba*

Dopełnienie wszelkich czynności przygotowawczych oraz przybycie w pierwszej kolejności tych klientów, którzy umawiali się z medium na ceremonię, oznacza właściwe jej rozpoczęcie. Jej sednem jest – według relacji moich rozmówców – właściwe spotkanie z *czumba*, którego początek wyznacza przywołanie ducha przez jego medium.

Jest ono równoznaczne z wypowiedzeniem przez medium na głos imienia ducha *czumba*¹⁶³, pozdrowienia go (*firhabana*, *koezy*) i oficjalnego zaproszenia go na spotkanie¹⁶⁴. Charakter tego wezwania może oscylować między jednozdaniową prośbą zwróconą do ducha, np.: „**Przybądź**” (w. 15) „**Wołam Ciebie, bo chcę dobrze (*meva*)**” (w. 54), a rozbudowaną inwokacją, zwaną *kabary*. Zależeć on będzie od przyzwyczajień i zwyczajów *fomba* danego *czumba*, oraz od samego medium – jest to bowiem zawsze forma improwizowana, spontaniczna.

Znajomość imienia pośmiertnego ducha *czumba*¹⁶⁵ oraz jego głośne wypowiedzenie jest jednym z najistotniejszych elementów inwokacji. Jest to też niezbędny warunek do zaproszenia ducha na spotkanie z żywymi i uzyskania od niego błogosławieństwa.

¹⁶¹ Zasada przekraczania progu lewą stopą jest powszechnie przestrzegana w przypadku przeprowadzania spotkania z niewidocznym duchem *kalanori*, oraz w okolicznościach święta *fanampoa*, przy wejściu w strefę *zomba*.

¹⁶² Podobny zwyczaj, funkcjonujący jako zakaz fady, dotyczy plecionej maty, na której siada wróżbita *mpisikid* podczas sesji wrózenia. Jest ona używana tylko do tego celu i tym samym należy wyłącznie do *mpisikid* i przodków, którzy przekazują mu mądrość i siłę *hasina*.

¹⁶³ Nawet, jeśli planuje się przywołać więcej niż jednego *czumba*, zawsze prosi się o przybycie w pierwszej kolejności najwyższego statusem ducha *czumba*. Kolejni mogą pojawić się jedynie po wyjściu pierwszego ducha z ciała medium.

¹⁶⁴ Aspekt ten jest na tyle istotny, że widać tu różnicę między duchami *czumba* a duchami *bilo*. Te ostatnie, które – oprócz tego, że nie pochodzą z rodów *mpanjaka* – przybywają nieproszone, a wchodząc do ciała wybrańca najczęściej powodują jego chorobę (Emoff 2002: 109).

¹⁶⁵ Warto przypomnieć, że *mpanjaka* Sakalawa uzyskują w tradycji małgaskiej inne, niż za życia, pośmiertne imię, podkreślające zazwyczaj rangę i osiągnięcia danego władcy. O znaczeniu imion *czumba* mowa była w poprzedniej części niniejszej pracy.

Imię to stały, niezmienny rys charakteru ducha (*toetra*), stanowiący o jego tożsamości. Tak jak akompaniament muzyki czy charakter strojów *czumba* mogą ulec zmianie, godność i prestiż *czumba* pozostają niezmiennie. Jeden z medium, którymi rozmawiałam, zauważył:

„Imiona *czumba* kiedyś i dzisiaj [są niezmiennie] – każdy ma swoje imię! Te imiona się nie zmieniają! Imię wcześniej i teraz jest takie samo, nie zmienia się!” (w. 62).

W rzadkich przypadkach, zazwyczaj związanych ze stanem zdrowia medium oraz stopniem wymaganej koncentracji w momencie wejścia ducha do jego ciała, inwokacja wypowiedzana jest przez pomocnika bądź jednego z klientów. W każdym przypadku niezbędne jest osobiste przywołanie danego *czumba* – a więc znajomość jego imienia i narzuconych przez niego nakazów i zakazów *fady*. Najczęściej przywołanie ducha odbywa się w ciszy – na głos wypowiada się wyłącznie jego imię. **„Żeby go przywołać, nie trzeba nic mówić, trzeba czekać, aż on to poczuje i sam przyjdzie”** (w. 35).

Duże znaczenie ma na tym etapie dym z kadzidła *emboka*. Potwierdza to na przykładzie swoich badań Henri Rusillon, według którego dym jest znakiem modlitwy i środkiem dla ducha *czumba* do podjęcia lotnej wędrówki (Rusillon 1912: 111). Taka interpretacja pokrywa się z często spotykanym u moich rozmówców łąceniem istoty ducha *czumba* z *rivotra* – wiatrem¹⁶⁶.

Jeśli inwokacja nie ogranicza się wyłącznie do wypowiedzenia imienia ducha, może ona być deklamowana przez pomocnika medium, klienta bądź – w większości przypadków – przez samego medium. Zazwyczaj składają się na nią improwizowane, dość szybko wypowiedzane formuły¹⁶⁷, których treść wiąże się z zapraszaniem ducha, oddawaniem mu czci poprzez powtarzanie jego imienia oraz przymiotników go określających.

Treść inwokacji nie jest stała i najczęściej ma charakter spontanicznej improwizacji. Według moich informatorów ważne jest, by płynęła z głębi serca i była szczerą: nieść ma ze sobą zawsze chęć spotkania się z duchem *czumba*, obietnicę przestrzegania wszystkich zakazów *fady* i zapewnienie o ważności sprawy, w imieniu której przywołuje się ducha przodka. W przeciwnym razie *czumba* może poczuć się

¹⁶⁶ Do kwestii indywidualnego „odczucia” ducha *czumba* oraz wrażeniach związanych z „wchodzeniem” ducha do ciała powrócę szerzej w dalszej części pracy.

¹⁶⁷ O charakterystycznym, szybkim tempie ceremonii wspominałam we fragmencie dotyczącym etapu przygotowań ceremonii i czasoprzestrzeni właściwej przodkom.

wykorzystany i obrazić się, sprowadzając nieszczęście na klientów, medium bądź jego bliskie otoczenie.

Wypowiedzeniu inwokacji bądź krótkiej formuły zapraszającej ducha *czumba*, może towarzyszyć muzyka. Obecnie wybór ten zależy w dużej mierze od klientów: „Jedni wolą w ciszy, inni coś mówionego (*maresaka*), a inni chcą zapłacić za akordeonistę” (w. 36).





Fot. 25 - Akordeonista i jego uczeń podczas przygotowań do święta *fanampoana*. Mahajanga (16.VIII.2008).

Fot. 26 – Akordeonista i *czumba* podczas ceremonii. Mahajanga (23.VII.2008).

Zdecydowanie preferowanym przez moich rozmówców akompaniamentem jest dźwięk akordeonu oraz śpiew (fot. 25, 26). Uważa się, że są one związane z tradycją *fomba* kultu oraz najlepsze do „ukołysania”¹⁶⁸ ducha *czumba*. „**Akordeon jest potrzebny żeby [*czumba*] mógł pracować spokojnie. Może się wtedy uspokoić, jak dziecko, którego się kołysze i nad którym wypowiada się modlitwy**” (w. 34).

Jednak przede wszystkim ze względu na konieczność zapłaty za usługę doświadzonego akordeonisty, ceremonia odbywa się często przy dźwiękach muzyki puszczonej z radia, magnetofonu¹⁶⁹ bądź telewizji¹⁷⁰. Duchy *czumba* to – według jednej z

¹⁶⁸ Stosowano tu słowa: z języka malgaskiego *madrotry-rottry*, bądź z francuskiego *berser*.

¹⁶⁹ O wyjątkowym znaczeniu magnetofonu – tzw. *magnéto* wśród Antandroy z miasta Tamatave, pisze E Moff. Zwraca on uwagę na łączenie tego rzadko spotykanego sprzętu z niezwykle mocą przynależną do świata przodków (E Moff 2002b: 57).

¹⁷⁰ Według moich informatorów, niektórzy *czumba* wręcz wolą muzykę „współczesną” od tradycyjnych pieśni. Zależy to od pochodzenia ducha, jego statusu oraz preferencji. Modne przeboje malgaskie, muzykę *salegy* oraz disco wolą zazwyczaj tzw. „urzędnicy” i młodzi *czumba*.

moich informaterek – „**dusze żywe i tańczące**¹⁷¹” (w. 34), które w większości ożywiają się na dźwięk muzyki i tym samym wyrażają w pełni swoją radość i wolę przebywania wśród żywych. Dźwięki sprawiają wyjątkową przyjemność duchom: rytm oraz muzyka może spowodować wręcz nieproszone przybycie ducha, oczywiście w ramach wyznaczonych przez niego dni nie zakazanych¹⁷².

Obecność muzyków podczas ceremonii może przynieść podobny efekt w odniesieniu do „nieproszonych” żyjących gości: „**Gramy dla sprawienia radości czumba, ale kiedy klient przekazuje mu swoje tajemnice i nie życzy sobie innych ludzi, to ceremonia odbywa się w ciszy, żeby ludzie nie przyszli, bo muzyka ich przyciąga**” (w. 25).

Z moich obserwacji wynika, że muzyka, szczególnie grana na żywo na akordeonie w akompaniamencie śpiewu (intonowanego najczęściej przez samego medium) oraz klaskania obecnych, jest znakiem „otwartego” charakteru spotkania. W takich przypadkach zostawia się często otwarte drzwi i pozwala na obecność większej liczby osób, także w charakterze biernych obserwatorów. Tego rodzaju ceremonie odbywają się zazwyczaj na życzenie samego ducha, a nie na konkretną prośbę klienta.

Podczas inwokacji i wzywania ducha, medium i wszyscy obecni muszą być skierowani twarzą w kierunku wschodnim, bowiem „**duch pojawi się tam, gdzie pojawia się słońce**” (w. 25). Niezbędne na tym etapie – oprócz rozpalenia kadzidła *emboka* i właściwego wypełnienia zwyczajów *fomba* wymaganych przez ducha – jest złożenie ofiary *voninahitra* w postaci pieniędzy. Czynność ta nazywana jest czasem „otwieraniem drzwi” duchowi *czumba*. Kwota nigdy nie jest z góry określana, zależy ona od „dobroci i chęci” darczyńcy i odzwierciedla szacunek, jakim darzy się ducha *czumba*.

Osoby odpowiedzialne za prawidłowy przebieg ceremonii: medium, pomocnik bądź sami klienci zamawiający ceremonię, przywiązują dużą wagę do wypełnienia ofiary *voninahitra*. Podkreśla się znaczenie datku, które sprzyja powodzeniu ceremonii i w znacznym stopniu wpływa na ustosunkowanie się ducha *czumba* wobec żyjących. Brak

¹⁷¹ Znanym przez medium powszechnie powiedzeniem jest francuskie sformułowanie *l'ame vif danseuse* określające charakter duchów *czumba*.

¹⁷² Takie zdarzenie miało miejsce przed udaniem się z jedną ze znajomych medium na święto *fanampoha*, kiedy w trakcie przebierania się w odświętne stroje, medium poczuła „dreszcze” oraz dziwny znak od swojego ducha *czumba* (*signe afa-afa*) spowodowany „rozbudzeniem” go poprzez włączenie telewizji emitującej videoklipy gwiazd muzyki *salegy*. Poprosiła wtedy o wyłączenie muzyki, aby *czumba* nie poczuł naglej chęci przedwczesnego i nieplanowanego wejścia w jej ciało.

ofiary albo niewystarczająca ilość pieniędzy może wywołać natychmiastowy gniew ducha i tym samym spowodować jego odejście. Skutkiem może być też ból fizyczny, choroba, a nawet śmierć samego medium. Niedostateczne wykazanie szacunku wobec ducha może znaleźć swoje reperkusje w niepowodzeniu klienta, albo wręcz odwróceniu się przeznaczenia *vintana* przeciwko niemu.

Duch *czumba* pojawia się prawie zawsze parę minut po chwili, w której jest wzywany. Nieprzybycie przodka na wyraźną prośbę żyjących, oznacza według moich informatorów prawdopodobnie złamanie któregoś z narzuconych przez *czumba* zakazów *fady* bądź pominięcie jednej z niezbędnych czynności przygotowawczych ceremonii. Zdarza się, że winę składa się na karb niedostatecznego przygotowania samego medium: jego zmęczenia fizycznego, nadmiernej „służby” duchom czy niedostatecznej koncentracji.

W takich przypadkach rozpala się ponownie kadzidło *emboka*, przeprowadza się wszystkie podstawowe czynności związane z przygotowaniem medium do przyjęcie do swego ciała ducha *czumba*. Uważa się, że nie można ponawiać próby przywołania ducha więcej niż dwa razy – powoduje to bowiem osłabienie medium i może być interpretowane także jako znak niechęci ducha do pojawienia się wśród żywych w danym dniu.

Często wspomina się o przeszkodach, jakie pojawiają się w przypadku osłabienia, bądź nie najlepszego stanu zdrowia medium: mogą one spowodować powikłania podczas próby wejścia w stan *mianjaka*. W skrajnych przypadkach, kiedy duch *czumba* często zamieszkuje ciało medium, jego zdrowie może zostać nadwerężone, a drastyczny przebieg *mianjaka* może spowodować śmierć. Im potężniejsze i „cięższe” (*tsey maivana*) są duchy zamieszkujące medium *czumba*, tym bardziej narażony jest on na niebezpieczne konsekwencje. Śmierć medium *czumba* podczas ceremonii uważana jest za najbardziej skrajny przykład interwencji nieprzyjaznych sił na życie ludzi¹⁷³.

- Stan *mianjaka* z punktu widzenia medium *czumba*

¹⁷³ Podczas drugiego wyjazdu badawczego, w 2008 roku, takie zdarzenie miało miejsce: oprócz wspomnianych powyżej powodów, zazwyczaj podejrzewa się także innych, złośliwych duchów *czumba*, tak zwanych *masantoko*. Osoby, z którymi rozmawiałam o tym zdarzeniu, przyczyny nieszczęścia składały na karb zazdrości ludzkiej i działania talizmanów *fampo tsampy* szkodzących wybranym osobom.

Zarówno w dyskursach medium, jak i obserwatorów kultu *czumba*, nie podkreśla się w żaden szczególny sposób momentu „wejścia” ducha *czumba* w ciało medium. Zazwyczaj przywiązuje się raczej wagę do etapów poprzedzających przybycie ducha oraz do samego przebiegu spotkania¹⁷⁴. W rozmowach opisuje się często zwyczaj *fomba* poszczególnych *czumba*, bądź opowiada historie dotyczące efektów udzielonej przez niego pomocy.

Do określenia momentu, w którym dusza królewska wchodzi w ciało medium, używa się terminu *mianjaka*, zbliżonego do znaczenia terminu „opętanie” czy „trans”¹⁷⁵. Po „ataku”¹⁷⁶ doznanym przez medium i odkryciu jego ciała, przykrytego w trakcie *mianjaka* tkaniną, uważa się, że ciało medium jest „zamieszkane” (malg. *mipetraka*) przez ducha *czumba*.

Moment wejścia ducha *czumba* do ciała medium jest etapem, którego opisanie jest – wedle słów moich rozmówców – bardzo trudne, wręcz niemożliwe, a dla niektórych nawet zakazane (*fady*). Jest to wyjątkowo intymne stadium ceremonii: każdy z medium ma swój sposób wchodzenia w stan *mianjaka*, zależny od długości „służenia” duchowi, nabranej wprawy, doświadczenia, a także „ciężaru” ducha.

Mianjaka przebiega zazwyczaj bardzo szybko, czasem wręcz niezauważalnie, a cała postać medium przykrywana jest na tą chwilę (przez pomocnika bądź jednego z klientów) tkaniną *lamba*. To, co pozostaje widoczne dla uczestników ceremonii, jest więc tylko zarysem pólleżącego ciała medium (opartego plecami o siedzącego za nim pomocnika) zniewolonego przez drgawki i dreszcze. Czasem ciało nie wykazuje żadnych ruchów, za to słyszalne są krótkie, przerywane stęknienia i czkawka.

Medium *czumba* bardzo niechętnie wypowiada się na temat przebiegu opętania *mianjaka*, traktując ten proces za wyjątkowo osobisty, trudny do opisanie i otoczony

¹⁷⁴ Zaznaczam ten fakt szczególnie z następującego powodu: moment wejścia w tzw. „stan transu” z punktu widzenia wielu badaczy europejskich wydaje się być kluczowym dla ceremonii opętania. Jest on zazwyczaj przedmiotem najgłębszych badań, dyskusji, podstawą do dokonywania analiz porównawczych.

¹⁷⁵ Ze względu na powszechne stosowanie tego terminu do określenia momentu „wejścia” ducha *czumba* w ciało medium, będę się nim posługiwała w dalszej części pracy. Warto podkreślić, że żaden z moich rozmówców, nawet francuskojęzycznych, nie znał terminu „trans” w odniesieniu do tego etapu czy do osiągnięcia innego stanu świadomości. Nigdy też nie podkreślano jego znaczenia w ceremonii.

¹⁷⁶ Moi rozmówcy stosowali czasem termin francuski *attaque* na oznaczenie momentu, w którym duch *czumba* wchodzi w ciało medium. Należy zaznaczyć, że etap związany z *mianjaka* jest zazwyczaj omijany w dyskusjach dotyczących ceremonii. Nie odnotowałam też terminów odnoszących się do poszczególnych etapów ceremonii – są one określane opisowo i nie mają powszechnie stosowanych nazw własnych.

tajemnicą, której nie może odkrywać przed ciekawskimi¹⁷⁷ pod groźbą wzbudzenia gniewu ze strony *czumba*: „**Są rzeczy, których nie można mówić i rzeczy, o których można mówić**”¹⁷⁸ (w. 10), „**Rzeczy, których nie można zobaczyć za pomocą oczu**”¹⁷⁹ (w. 30), „**Niezbyt grzecznie o nie pytać**”¹⁸⁰ (w. 43)

Na pytania dotyczące odczuć związanych ze stanem *mianjaka*, odsyłano mnie do samego ducha *czumba*: „**Możemy się czegoś dowiedzieć, jeśli spytamy się o to samego ducha**”¹⁸¹ (w. 33).

Odpowiedzi dotyczące specyfiki oraz znaczenia stanu *mianjaka* uzyskane przeze mnie od medium przed wejściem w ten stan oraz od samego *czumba* już w trakcie ceremonii, zasadniczo się różnią. Relacja między medium a duchem *czumba* jest często ambiwalentna: *czumba* pozostaje zawsze dominujący, lecz niezbędne jest zaproszenie jego przez medium, by mógł wcielić się w jego ciało. Do ceremonii dochodzi natomiast w większości przypadków za pośrednictwem klientów, którzy proszą o możliwość spotkania się z *czumba*.

Opisując przebieg ceremonii po wejściu medium w stan *mianjaka*, będę więc rozpatrywać oddzielnie indywidualne odczucia uczestników i obserwatorów, medium oraz *czumba*.

Z punktu widzenia medium, stan *mianjaka* jest odzwierciedleniem „**Kryzysu, jaki przeżył [czumba] tuż przed śmiercią**”¹⁸² (w. 33). Fakt ten potwierdza powszechny zwyczaj oznaczania białą gliną tych miejsc na ciele medium, które były bolesne czy spowodowały śmiertelną chorobę danego *czumba* za jego życia.

Spotykane nieraz zawiązywanie fragmentami tkaniny czy sznurkami określonych miejsc na ciele medium, zazwyczaj znajdujących się pod piersiami, wokół talii czy wokół łokci, motywowane jest podobnymi przesłankami. Uwypuklenie tych miejsc czy ich

¹⁷⁷ Zasada ta tyczy się przede wszystkim Malgaszy, którzy – według medium *czumba* – mogliby wykorzystać taką wiedzę niezgodnie z ich przeznaczeniem i skierować ją z zazdrości przeciwko temu medium.

¹⁷⁸ Malg.: *Misy azo tsy lazaina, misy azo lazaina* (w. 10).

¹⁷⁹ Malg.: *Amni zavtra tsy hita maso ankoatra izay* (w. 30).

¹⁸⁰ Malg.: *Tsi fomba fanotany zany* (w. 43)

¹⁸¹ Malg.: *Afaka fantarina zany raha uhatra izy tompony no anuntaniana azy* (w. 33).

¹⁸² Malg.: *Rehefa maty manana aretina izy, nahafaty azy dia la aretina iny zany no alohany izy hofaty iny no miataky antena ianjahany, ohatra learetiny zany mifindra aminy tena.* (w. 33).

oznaczenie stanowi o wyjątkowej ich ochronie – jest swoistym znakiem pamięci o bólu odniesionym przez przodka.

Według zanotowanych przeze mnie wypowiedzi medium, duch *czumba* wchodzi do ciała przez żyły, układ krwionośny bądź kości. Jeden z moich rozmówców porównał wejście ducha w swoje ciało do wstrzyknięcia za pomocą strzykawki leku, który „Przepływa przez całe ciało od pośladków aż po czubek głowy” (w. 45). Silne owiązanie miejsc wyjątkowo ukrwionych stanowi dodatkowe ułatwienie dla ducha do wejścia w ciało medium.

Opisując moment *mianjaka*, medium podkreśla niejednokrotnie aspekt siły (*mahery*) i znacznej przewagi ducha *czumba* nad jego wolą: „Czujemy go zawsze jak wchodzi do ciała, nie tracisz świadomości, ale nie możesz nic zrobić, bo to on używa, zamieszkuje [malg. *mipetraka*] twoje ciało” (w. 34).

Medium, którzy udzielali mi odpowiedzi na to pytanie, porównywali to wrażenie do „utruty przytomności”¹⁸³ (w. 8, 34, 30), stanu „bez czucia” (w. 30), czy „odczucia bycia duszonym przez kogoś” (w. 34). Wejście ducha w ciało opisywane było za pomocą przymiotników odnoszących się do nietypowych stanów, zimna, zamarznięcia ciała (w. 30)¹⁸⁴.

Ból i brak możliwości panowania nad tym, co się dzieje w momencie *mianjaka*, jest dla medium potwierdzeniem „prawdziwości” i realności tego wydarzenia. Powtórzenie stanu agonalnego ducha *czumba* jest więc poniekąd tymczasową śmiercią samego medium: „Dla nas [medium *czumba*], jeśli jest to prawdziwy duch, to [czujemy się] tak, jakbyśmy umarli¹⁸⁵, (...) podczas jego obecności nie wiemy nic”¹⁸⁶ (w. 30).

Śmierć jest niezbędnym składnikiem spotkania z przodkami, powołuje ich ponownie do życia. Znamienne jest to, że ciało medium zostaje przykryte tkaniną w

¹⁸³ Malg.: *Torana, karaha olona torana*.

¹⁸⁴ Do opisu tych stanów używano często terminów pochodzących z języka francuskiego: *glassé, congelé*.

¹⁸⁵ Malg.: *Ny momba ani zay ndray ny olona mianjaka, raha tena VRAI, zany, sahala maty'io*. (w. 30).

¹⁸⁶ Malg.: *Fa izy mbola eo, tsisy zavatra fantatrako*. (w. 30).

chwili jego *mianjaka*, bowiem „Czyż umierających ludzi też się nie przykrywa?”¹⁸⁷ (w. 33).

Fakt, że stan *mianjaka* w relacjach medium zbliżony jest do śmierci (*maty*), znajduje swoje odzwierciedlenie w powszechnym dla medium odczuciu strachu. Lęk towarzyszy zarówno umierającemu, jak i medium *czumba*: „Jeśli nie masz wiary w tę rzecz”¹⁸⁸ [*czumba*] to nie możesz tam iść, bo zawsze będziesz się bał”¹⁸⁹ (w. 10).

Z chwilą wejścia ducha *czumba* do ciała medium, medium wydawało nieraz krzyki i urywane zdania: „Boję się!” (w. 10), „Trzeba mieć wiarę!” (w. 17), „Umieram! Umrę przez tego *czumba*!”¹⁹⁰ (w. 33). Przewycięzenie strachu następuje – wedle relacji moich rozmówców – jedynie wtedy, gdy medium „przekazuje” swoje ciało duchowi z pełnym do niego zaufaniem i z wiarą w jego dobre zamiary.

Przygotowaniem do spokojnego, tymczasowego „odejścia” duszy medium jest inwokacja do ducha *czumba* oraz prośba o wsparcie. Dostąpienie błogosławieństwa *czumba* zwane *fitaina*, jest łączone z koniecznością zdobycia przez medium odwagi i przewycięzenia uczucia strachu.

Sposób, w jakim medium opisują moment *mianjaka*, ma charakter ambiwalentny: łączy w sobie z jednej strony odczucia nawiązujące do nieprzyjemnych wrażeń fizycznych, strachu i bólu, z drugiej zaś „lekkości” i naturalności takiego stanu.

Mówi się często o wszechobecności i zróżnicowanym ciężarze duchów *czumba*. Niektóre duchy są ciężkie (*mavesatra*), co powoduje większy ból przy wchodzeniu w stan *mianjaka*. Waga tego samego ducha może także być zmienna, jeśli medium nie przestrzega wszystkich jego zakazów *fady* i zwyczajów *fomba*. Trudności z przyjęciem ducha mogą wynikać z przypadkowego zjedzenia zakazanej potrawy bądź odprawiania ceremonii w innym terminie niż „dzień wybrany” (*andro rambesany*).

¹⁸⁷ Malg.: *Olombelona trobo man midanadana?* (w. 33). Znamiennym nawiązaniem do znaczenia przypisywanego „przykrywaniu” i owijaniu ciała jest najistotniejszy element ceremonii pogrzebowej *famadihana*, obchodzonej m.in. wśród ludu Merina i Betsileo. Sam termin *famadihana*, oznaczający „odwracanie zmarłych” odnosi się do wymiany tkaniny *lambamena*, w którą owinięte są ciała zmarłych. Swoista wymiana „ubrania” zmarłego jest tu istotnym potwierdzeniem jego realnej obecności wśród żywych, a także jego siły *hasina* zawartej w starej tkaninie, która uzyskuje znaczenie ochronne.

¹⁸⁸ Mówiąc o *czumba* moi rozmówcy często stosowali termin *zavatra*, oznaczający dosłownie „rzecz”. W dalszej części pracy powrócę do opisu różnych terminów używanych przez medium na określenie ducha *czumba*.

¹⁸⁹ Malg.: *Arira tsy ampy finuhana, zany, naho amnle zavatra amnao de tsy tafafande makany fa mataotra fona.* (w.10).

¹⁹⁰ Malg.: *Manaihy ao* (w.10), *Satria mila mino marina* (w.17), *Mbola hofaty ny czumba ty!* (w.33).

Większość moich rozmówców wspominała jednak, że waga ducha odczuwalna jest jedynie przy pierwszych ceremoniach, a potem „**Łatwo jest go złapać, jest lekki**”¹⁹¹ (w. 33).

Warto wspomnieć, że wypowiedzi dotyczące lekkości poszczególnych duchów różniły się w zależności od medium: dla niektórych lekkim (*maivana*) był Dadlay Buta czy Andriamisara, podczas gdy inni medium mogli mieć odwrotne odczucia. Podobne nieścisłości ujawniły się podczas rozmów z samymi *czumba* w trakcie ceremonii: duchy o tych samych imionach, „zamieszkałe” w różnych medium, uważały siebie raz za lekkie, innym razem za ciężkie: „**Nie zostaję długo w [ciele medium] Janine, bo to [sprawia że] jej ciało się męczy, bo moja siła nie jest taka sama, jak wasza [żywych]. Jestem ciężki.**”¹⁹² (w. 62).

Nawiązanie do „wagi” ducha powraca w często spotykanym w wypowiedziach moich informatorów porównaniu jego istoty do powietrza (*rivotra*). Niezależnie od wybranego medium, duch *czumba* pozostanie wolny, nieuchwytny, niezależny: „**Nawet jak powietrze staje się człowiekiem, to i tak zostaje powietrzem**”¹⁹³ (w. 17). Nazywanie *czumba* powietrzem pojawia się często w rozmowach dotyczących jego tożsamości i przejawiania się w świecie żyjących.

Medium wspominają niejednokrotnie, że poznawszy przyjemność życia, oddychania, nie można się bez nich obyć, a też każda próba powstrzymania oddechu może skończyć się śmiercią. Oba te stany są niejako graniczne, ostro zarysowane i kontrastujące ze sobą: życie nie może obyć się bez śmierci, oddech nie istnieje bez powietrza, powietrze niewiele znaczy bez kogoś, kto z niego korzysta.

Równocześnie wszechobecność powietrza sprawia – na podobieństwo duchów *czumba* – że jest ono trudne do uchwycenia, określenia i opisanie: „**Trudno poznać jego [czumba] charakter czy życie osobiste, bo on jest jak powietrze. Wszystko to, co wiem o nim, to że jeśli chce przyjść, przychodzi. Jak jest ktoś, kto chce go przywołać, to przychodzi**” (w. 36).

W kwestii porównania istoty *czumba* do powietrza dyskurs medium i duchów jest podobny. Jeden z *czumba* opisał swój charakter w następujący sposób: „**Wy [żyjący]**

¹⁹¹ Malg.: *Izy mora mandray, maivana*. (w.33).

¹⁹² Malg.: *Tsy el loatra anaka satria mandreraka vatany Janine, mangotsokotsoko satria herinaka tsy mitovy aminareo. Mavesatra anaka* (w.62).

¹⁹³ Malg.: *Rivotra nata lasa olombelo resta rivotra fona*. (w.17).

chodziecie sobie tu i tam, czy tak? Czym oddychacie wtedy? Dobrze wiecie, że to, czym oddychacie, to powietrze, to my¹⁹⁴ (w. 33).

Czumba Dadlay Buta, zamieszkały w ciele medium Janine, porównał samego siebie do pyłu (*malariasy*) wypełniającego pożyczone ciało (w. 59)¹⁹⁵.

Zarówno medium, jak i *czumba* kładli w rozmowach ze mną nacisk na duchową istotę przodków. Często pojawiał się motyw siły przodków, która – na podobieństwo wiatru – wypełnia ciało medium i jest niezbędna dla funkcjonowania ludzi żywych.

Ból przodka, łączony w tradycji ustnej najczęściej ze strachem przed nadchodzącą chorobą bądź tragiczną śmiercią, jest oznaczony na ciele medium i widoczny [podkreślenie własne] dla wszystkich obecnych. Cierpienie medium, porównywane do fizycznego odczucia śmierci, jest natomiast ukrywane [podkreślenie własne] przed żyjącymi na początku ceremonii (w momencie wchodzenia w stan *mianjaka* jego ciało jest przykrywane tkaniną), natomiast pod koniec ceremonii, zawsze uwypuklane [podkreślenie własne] poprzez demonstrację cielesnego bólu, odrętwienia ciała, ogólnego poczucia wyczerpania.

Oprócz wyraźnych objawów fizycznych związanych ze stanem *mianjaka*, medium wspominali często o „dziwnych znakach” (*signe hafa-hafa*) oraz przeczuciach (*tsindromanjy*), które towarzyszą „zamieszkaniu” (*mipetraka*) ducha *czumba* w ich ciele.

Podobne odczucia pojawiają się w życiu medium w innych, ściśle określonych okolicznościach. Mogą pojawić się one w trakcie snu, w przypadku złamania jednego z zakazów *fady* danego ducha (zazwyczaj przypadkowego i nieświadomego) oraz w momentach zagrożenia życia, spowodowanych zadziałaniem jakiejś wrogiej siły (np. talizmanu wykonanego na życzenie zazdrosnej osoby). Znaki i przeczucia łączone są zazwyczaj z pojęciem przeznaczenia *vintana* danego medium, które wskazuje podświadomie na zasadność i nie przypadkowość takiej więzi: „**Mam go nie przez przypadek, jak przychodzi, to nie przez przypadek**”¹⁹⁶ (w. 36).

Dominująca pozycja ducha w ciele medium dochodząca do głosu w momencie *mianjaka* oraz telepatyczna więź i ochrona (niejako rekompensująca ból) jaką zapewnia

¹⁹⁴ Malg.: *Anareo mandeha abyaby, zao? Miaina amn'inona tsy amin'ny tsiako? Hainareo tsara, hainareo meva, tsiko iainanareo, dia izahay ireo.* (w. 33).

¹⁹⁵ *Czumba* użył tu słowa *malariasy*, które nie istnieje w języku malgaskim. Jak już wspomniałam wcześniej, często zdarza się, że *czumba* używają swojego własnego języka, zwanego „językiem *czumba*”. W języku malgaskim słowo „pył” brzmiałoby *jofo*.

¹⁹⁶ Malg.: *Mifanaraka vintana. Mifanaraka am vintana, tsy mifanaraka am vintana.* (w.36).

w ten sposób budowana więź, jest porównywana w wypowiedziach medium do małżeństwa:

„To [czumba] jest jak mój mąż. Na przykład jeśli jest coś, czego nie lubi, mówi. Czasem pojawia się we mnie we śnie żeby mnie przestrzec przed czymś” (w. 36).

Wybór kobiety przez *czumba* zależy wyłącznie od jego samego, **„To on wie, kogo kocha”**¹⁹⁷ (w. 30). Prośba dotycząca zostania jego pośrednikiem podobna jest natomiast do **„Ludzi, którzy pytają kogoś o rękę”**¹⁹⁸ (w. 17), z tą różnicą, że odmowa jest w tym przypadku niemożliwa, ponieważ oznaczałaby dla kobiety śmierć. Aspekt dominacji ducha w ciele medium podkreślony został przez słowa medium Lucille wypowiedziane po ceremonii: **„To nie ja rządę swoją duszą [po wejściu ducha *czumba* w moje ciało] tylko on [duch *czumba*]”**¹⁹⁹ (w. 59).

Zadośćuczynienie woli *czumba* kończy okres cierpienia medium (równoznaczny z długotrwałą chorobą), którego etapem finalnym jest moment *mianjaka*, zbliżony do śmierci. Odczucie związane z wchodzeniem ducha do ciała będzie powtarzało się od tego momentu za każdym razem, kiedy medium będzie wzywało swojego ducha. Życie medium *czumba* składa się więc z wielu ściśle określonych w czasie momentów, w których przeżywa on dokładnie to, co czuł jeden (bądź więcej) z *mpanjaka* Sakalawa w stanie przedagonalnym.

Krótkotrwały ból graniczący z utratą świadomości i z odczuciem **„posiadania czegoś w sobie”** (w. 19) oraz więź budowana w ten sposób z duchem, jest niejednokrotnie porównywalna przez moich rozmówców – medium, do stosunku seksualnego²⁰⁰ odbywanego ze współmałżonkiem: **„Czasem on [czumba] śpi, przychodzi do mnie jak mój mąż, który kładzie się obok mnie. I kiedy myślę, że śniłam, budzę się i widzę jego twarz. (...) Tak, każdego wieczoru przychodzi, ale wiesz, nie jak mam okres, dopiero jak okres się skończy...[śmieje się] tutaj nie mogę kontynuować [śmieje się] jest to zabronione! To już za dużo w tym twoim badaniu! [śmieje się]”** (w. 36).

¹⁹⁷ Małg.: *Izy mahey ulu tiany*. (w.30).

¹⁹⁸ Małg.: *Ohatra olombelona mangataka vady ireny izany*. (w.17).

¹⁹⁹ Małg.: *Tsy zaho mihitsy, mitondra ny saiko fa izy*. (w.59).

²⁰⁰ Ciekawe jest tu podobieństwo z etiopskim kultem *zār*, w którym doświadczenie opętania charakteryzuje się za pomocą szeroko rozpowszechnionej metafory zaślubin, a dosłownie: stosunku seksualnego (Kolankiewicz, 2009, Leiris 1988: 134).

Jednym z powszechnych zakazów *fady* związanych z okresem, w którym medium może odprawiać ceremonie, wiąże się z koniecznością zachowania jej czystości. W stan *mianjaka* nie mogą wchodzić kobiety nieczyste (*mitrambona*): menstruujące bądź będące w ostatnich miesiącach ciąży. Powszechnym nakazem – odnoszącym się zarówno do medium jak i do uczestników ceremonii – jest przybywanie na ceremonię bez bielizny, z rozpuszczonymi włosami²⁰¹.

Powszechne wśród medium jest odczucie związane ze stopniowym zastępowaniem bólu przez przyjemność i błogość w miarę nabierania wprawy we wchodzenie w stan *mianjaka*. Medium wspominali często o strachu, niepewności i bólu towarzyszącym pierwszym ceremoniom odprawianym na życzenie ducha oraz stopniowej utraty negatywnych odczuć i przyzwyczajenia ciała do tego specyficznego stanu w miarę „służenia”.

Większość medium *czumba* to kobiety młode²⁰², zaś w miarę starzenia się wyraźnie ograniczają ilość przeprowadzanych ceremonii, tłumacząc to osłabieniem ciała i mniejszą odpornością na ból przy równoczesnym utrzymaniu wysokich wymagań przez silnego ducha.

Porównanie stosunku medium i jej ducha ze związkiem małżeńskim wydaje się zasadne także w obliczu wyrazów zazdrości widocznych w relacjach medium między sobą. Bardzo często zdarza się, że w ceremonii uczestniczy więcej niż jedna opętana – inni medium występują zazwyczaj w roli pomocników lub nauczycieli (*pianji*).

Za jedną z głównych cech duchów *czumba* uważa się zazwyczaj ich miłość do kobiet i wolę życia: „**[Czumba] kochają kobiety i mogą być z kobietami**”²⁰³ (w. 33). Czasem podczas ceremonii *czumba* wykazuje wyjątkowe zainteresowanie którąś z obecnych kobiet: wyraża to swoim kokieteryjnym zachowaniem często wzbudzającym śmiech uczestników, częstszym zwracaniem się do obiektu swojego pożądania, wreszcie wypowiedzeniem chęci „zamieszkania” jej ciała. Jeśli ta osoba jest już medium – niekoniecznie tego samego ducha *czumba* - „przejście” ducha *czumba* z jednego ciała do drugiego może nastąpić błyskawicznie i być zasygnalizowane jedynie krótkim stwierdzeniem *czumba*: „**Wchodzę do Ciebie, dobrze?**” (w. 8), „**Przychodzę do**

²⁰¹ Ten zwyczaj, sporadycznie spotykany podczas ceremonii *czumba*, jest przestrzegany podczas święta *fanampoa*.

²⁰² Taki stan rzeczy potwierdzany jest przez innych badaczy tematu: Russilona, Estrade, Comito.

²⁰³ Malg.: *Tia zany izy dia miaraka vehivavy* (w. 33).

Ciebie²⁰⁴ (w. 9). Jeśli takie działanie nie jest możliwe ze względu na niedostateczne doświadczenie wybranej przez *czumba* kobiety, daje on jej do zrozumienia swoje zainteresowanie malując jej twarz bądź dłonie białą gliną, czy odstępując jej na pewien czas części swojej garderoby: tkaninę *lamba* czy nakrycie głowy.

Podczas jednej z ceremonii, w której brałam udział, *czumba* – bokser Tsitoherina – nakładając mi podczas swojego tańca swój kapelusz na głowę, zwrócił się do mnie kokieteryjnie słowami: „**Tak zrobię, jak wejdę do ciebie**”²⁰⁵ (w. 8).

Potwierdza się tym samym konstatacja, jakoby tożsamość *czumba* była silnie powiązana – z jednej strony – z bólem jako oznaką życia i energii, wyrażonej poprzez białe znaki malowane na ciele, z drugiej natomiast przez przypisane mu rekwizyty. Akt złożenia w darze części własnej osobowości: przedmiotu o charakterze prestiżowym i symbolicznym, jest też odzwierciedleniem obyczajów panujących w relacjach damsko-męskich.

Rola rekwizytów przynależnych do *czumba* istotna jest nie tylko w odniesieniu do potwierdzenia jego tożsamości na etapie przypieczętowania związku z medium. Przypisane mu części garderoby stanowią niejako elementy ich samych, w większym stopniu niż ma to miejsce w przypadku żyjących²⁰⁶.

Odstąpienie kapelusza czy tkaniny *lamba* jest symbolicznym użyczeniem części mocy *hasina* danego *czumba* wybranej przez niego osobie – podobnie jak ma to miejsce w przypadku tkaniny *lambamena* okrywającej ciało zmarłych podczas ceremonii *famadihana*. Z tego samego powodu przedmioty należące do *czumba* przechowuje się w specjalnie do tego celu przeznaczonym miejscu, a wszystkie naczynia, butelki z alkoholem i woreczki z kadzidłem *emboka* zaznacza się białą gliną aby wyróżniały się od tych, używanych przez żyjących na co dzień.

- Stan *mianjaka* z punktu widzenia *czumba*

²⁰⁴ Malg.: *Ho avy aminao zaho* (w. 8, 9).

²⁰⁵ Malg.: *La akory atao, le mifindra reo*. (w. 8).

²⁰⁶ W tym momencie warto wspomnieć o zaobserwowanym przeze mnie powszechnym braku przywiązania Malgaszy do ubrań i wartości materialnych – szczególnie zaskakującym, jeśli odnosimy to do znaczenia, jakie łączy się z rekwizytami, strojami i nakryciami głowy duchów przodków.

Odczucia dotyczące stanu *mianajaka* oraz następującego po nim zamieszkania (*mipetraka*) ducha *czumba* w ciele medium, różnią się znacznie rozpatrując je z perspektywy ducha *czumba*²⁰⁷. W odróżnieniu od swojego medium, moment wejścia w ciało wybranki nie łączy się wedle słów *czumba* z żadną zmianą jego stanu ducha czy odczuć mu towarzyszących. Na podobieństwo powietrza czy pyłu wypełnia i przywłaszcza sobie ciało swojej wybranki: „**Przyszedłem tu, pożyczając ciało człowieka. Pożyczyłem rękę, nogi i wszystko**”²⁰⁸ (w. 33).

Ciało medium jest swoistym futerałem „przyjmującym” – zgodnie z wolą przodka – jego wolnego, lotnego, wszechobecnego ducha. Sposób, w jakim *czumba* wypowiadają się na temat użyczania ciała żyjących, świadczy o łatwości takiego działania: „**Wracam do siebie i potem wchodzę do kogoś. Więc o co chodzi?**”²⁰⁹ (w. 33).

Czumba odnosi się do spraw i potrzeb ludzi z pewną arogancją i poczuciem wyższości – zdaje sobie sprawę z czci, jaką jest darzony przez jego wyznawców oraz z niebezpieczeństwem, jakie im grozi jeśli nie spełnią jego wymagań. Jest świadomy swojej mocy i umiejętności niesienia dobra, rozwiązywania problemów, odczytywania przeznaczenia *vintana* żyjących.

W jego wypowiedziach rzadko wyłania się opis odczuć, związanych z przebywaniem wśród ludzi żywych czy korzystaniem z udogodnień zapewnionych mu przez medium czy innych uczestników ceremonii. „**Ja nie przychodzę do ludzi. Ale jeśli mnie zawołacie, przychodzę. Jak mnie nie szukacie, wracam**”²¹⁰ (w. 62).

W wielu swoich wypowiedziach *czumba* podkreśla natomiast niepowtarzalność uczucia, które – w jego mniemaniu – daje swoim medium w momencie wejścia w ich ciało i „zamieszkania” w nim. Jest ono opisywane przez *czumba* jako odczucie przyjemności i szczęścia znacznie przerastające to, które odczuwa on sam w momencie, gdy przebywa w ciele żywej osoby: „**Zostałem przywołany przez kogoś, więc się cieszę (*ravoravo*). Wszystko robimy [*czumba*] dla słodczy (*tambytamby*) [ludzi żywych], bo czy ty [wskazuje na mnie] nie cieszysz się, jak masz samochód? Czy jak co miesiąc dostajesz wypłatę?”** (w. 59).

²⁰⁷ Poniższe cytaty pochodzą z wywiadów i rozmów przeprowadzonych z medium po jego wejściu w stan *mianjaka* – a więc z ucieleśnionym duchem *czumba*.

²⁰⁸ Malg.: *Za tonga eto mindrana vatan'olombelona. Mindrana tanana, mindrana tongotra, mindrana jiabyjiaby.* (w. 33).

²⁰⁹ Malg.: *Zaho mifoka amtany misy anaka avy eo koa misafoaka. Karakory koa, zamifoka mifoka!* (w. 33).

²¹⁰ Malg.: *Naka tsy miaraka aminy olombelona, zegny.* (w. 62).

Niepowtarzalne odczucie *mianjaka*, nie sposób – według *czumba* – opisać słowami. Jedną możliwością przekazania go, jest po prostu wejście w ciało ciekawskiej osoby: „**Chcesz dowiedzieć się, jak to jest? Czyli chcesz, żebym przyszedł do Ciebie?**”²¹¹ (w. 33).

W wielu okolicznościach, zarówno *czumba* jak i medium sygnalizowali możliwość ujawnienia się ducha, który będzie chciał wejść w moje ciało z powodu mojego zainteresowania tym tematem oraz częstego przebywania wśród duchów *czumba*. Należy podkreślić, że nie każdy może dostąpić takiego zaszczytu, musi bowiem spodobać się duchowi, zdobyć jego uczucia i równocześnie wyraźnie potrzebować jego pomocy.

Specyficzna forma dyskursu i wyrażenia używane poprzez porównanie związku ducha i medium do małżeństwa, ujawniają się zarówno w opowieściach medium, jak i *czumba*.

Czumba mówi o swojej wybrance: „**Kocham ją i dlatego przychodzę do niej**”²¹² (w. 17), „**Razem rozumiemy się dobrze**”²¹³ (w. 36). Rzadko wspomina on o tym, że jego przyjście powoduje ból medium. *Czumba* uważa siebie zawsze za „**pierwszego męża**”, ważniejszego od żyjącego partnera medium, a swoją medium nazywa żoną²¹⁴ (w. 36).

Jeden z moich rozmówców *czumba* posiadał pierścień (wręczany mu na początku ceremonii) na znak małżeństwa ze swoim medium. W swoich wypowiedziach podkreślał równocześnie, że „**Ten ślub jest wieczny**” (w. 62). Należy tu podkreślić, że „właściwi”, żyjący mężowie medium zawsze potwierdzają taki stan rzeczy, czując wielki szacunek i respekt wobec *czumba*, obawiając się jego gniewu oraz wpływu na pozytywny bieg przeznaczenia *vintana*²¹⁵.

Ponadto, wejście i zamieszkanie ducha *czumba* w ciele wybranej kobiety bywa przez niego porównywane w sposób pośredni do stosunku seksualnego²¹⁶. Sposób

²¹¹ Malg.: *Sa zaho hitsangatsanga aminareo any?* (w. 33).

²¹² Malg.: *Tiako izy zay mahatonga anaka miavy amnazy* (w. 17).

²¹³ Malg.: *Mifanaraka tsara aminaka*. (w. 36)

²¹⁴ Malg.: *Zaho vadiny voalohany, sanabavy! Valiko re sanabavy!* (w. 36).

²¹⁵ Potwierdzenie takiego stanu rzeczy uzyskałam podczas jednej z ceremonii (21.XI.2009), kiedy podczas spotkania z *czumba* Dadlay Buta (wcielonego w Lucille), zadzwonił do niej jej mąż. Pozdrowił Dadlay Buta zwracając się do niego jak do *czumba*, uznając w związku z tym Lucille za nieobecną. Poprosiłam wtedy za pośrednictwem jednej z uczestników ceremonii, by spytano go o to, kim jest dla niego Dadlay Buta. Odpowiedział zdecydowanie, że jest to mąż, pierwszy mąż Lucille. Samego siebie nazwał drugim mężem.

²¹⁶ Podobne konotacje odnotowuje w swoich rozważaniach historyk i badacz m.in. senegalskich kultów opętania Georges Balandier w odniesieniu do symbolów władzy królewskiej w Afryce. Píše on: „Władza

opowiadania o odczuciach, które sprawia kobiecie jego wejście do ciała medium, gesty, tajemniczy uśmiech, dość żartobliwy ton, który *czumba* przyjmuje w momencie opowiadania o tym, sugerują wyraźnie nawiązanie do aktu o charakterze seksualnym. Taki stan rzeczy objawia się w częstym wskazywaniu przez *czumba* przyjemności, jaką rzekomo sprawia medium w momencie opętania *mianjaka*. *Czumba* podkreśla też, że powstrzymuje się, wręcz odmawia „wchodzenia” w ciało medium w momencie, w którym kobieta ma okres: „**Kiedy jest nieczysta, nie wchodzę**”²¹⁷ (w. 62).

Uwodzicielskie zachowania wielu *czumba* wychodzą na jaw przede wszystkim podczas święta *fanampoa*, kiedy dochodzi do spotkania wielu medium, a zatem interakcji licznych *czumba* z kobietami. Ciekawy jest fakt, że *czumba* nie tyle mają potrzebę komunikowania się między sobą, ile zwrócenia uwagi obecnych kobiet: wykonują przed nimi tańce, częstują alkoholem, zakładają kapelusze czy wymieniają się z nimi na krótki czas elementami garderoby na znak szczególnego zainteresowania.

Jak już wspomniałam wcześniej, stroje i rekwizyty, przede wszystkim nakrycia głowy, są niejako częścią istoty *czumba* – zawierają jego moc, świadczą o jego tożsamości i stanowią czytelny sygnał chęci „zamieszkania” wybranego przez *czumba* ciała. Każdemu z tych gestów towarzyszy ogólne zadowolenie tłumu, śmiechy i żarty.

Jedna z medium, Lucille, nazwała charakter większości *czumba* nieznośnym, porównując ich do dzieci, których zachcianek nie sposób nie zaspokoić (w. 43). Wspomina o zbytnej otwartości *czumba*, o ich nachalnym zachowaniu, mruganiu oczkiem do kobiet, nagminnym podrywaniu, które niejednokrotnie wprawia w zakłopotanie Malgaszki i nie tylko.

Niektórzy z *czumba*, z którymi rozmawiałam, wspominali też o możliwości kontaktowania się z innymi duchami, a nawet z *czumba* o tych samych imionach, co on, „zamieszkujących” ciało innego medium. Taka sytuacja może mieć miejsce podczas ceremonii, na której obecni są co najmniej dwa medium, bądź podczas święta *fanampoa*, kiedy to pośredników *czumba* jest dużo więcej.

Rozmowa między dwoma duchami może się dokonać wyłącznie za pośrednictwem medium – bez ciała nie sposób nawiązać kontaktu z innym duchem. Przeświadczenie to potwierdzane było niejednokrotnie także przez medium *czumba*.

suwerena odnosi się przede wszystkim do seksualności : w jego przypadku, nie może ona ujawniać się w zwykły sposób” (Balandier 2003:190).

²¹⁷ *Madio izy zay vao mijotso* (w. 62).

Znamienny jest fakt częstego pojawiania się na ceremoniach co najmniej jednego – oprócz głównego medium – pośrednika. Zdarza się, że jest on równocześnie nauczycielem (*pianji*) danego medium, bądź osobą, która zainicjowała proces stawania się żoną ducha *czumba*: skłoniła daną kobietę do zwrócenia się do wróżbity *mpisikid* kiedy ta znajdowała się w ciężkim stanie zdrowotnym, następnie towarzyszyła jej w kolejnych stadiach poznawania ducha *czumba*. Obecność innego, doświadczonego medium może być cenne dla wszystkich uczestników ceremonii. Osoba ta przypomina obecnym o zwyczajach *fomba* danego *czumba*, może być pomocna medium przeprowadzającego ceremonię, ale może też wejść w stan *mianjaka* i tym samym dostarczyć towarzystwa innemu duchowi w przypadku, gdy *czumba* wyraziłby taką chęć.

Na podobnej zasadzie, wedle której wróżbita *mpisikid* czy medium *czumba* przypisują sobie rolę pośredników przodków, duch *czumba* wiąże swoją moc z wiedzą i siłą samego Boga. Źródła swojego posłannictwa *czumba* dostrzega wyraźnie w woli samego Boga – Stwórcy *Zaňahary*: „Osoby, w których zamieszkuję, nic nie wiedzą o tej rzeczy [o *czumba*]. Dla was, ludzi żywych, to *czumba*, dla nas, to *Zaňahary*, a nie *czumba*”²¹⁸ (w. 33).

Czumba jest zazwyczaj świadomy swojej mocy *hasina* i siły *heriny*, a także umiejętności odczytywania losu *vintana* i pomagania ludziom. „Ludzie żywi nic nie wiedzą, ale ja wiem i sprawiam, że się o tym dowiadują”²¹⁹ (w. 33).

Wiedzę dotyczącą przyszłości, odczytywania przeznaczenia *vintana* – z kart czy układu ziarenek w technice wróżbiarskiej *sikidy* – otrzymuje on bowiem bezpośrednio od Boga *Zaňahary*.

Mając na uwadze obecność większej od siebie świętości – wszechmogącego *Zaňahary* – *czumba* przyznaje sobie prawo do popełniania błędów. Jest też świadomy obecności innych *czumba*, być może bardziej doświadczonych od niego. „To [powodzenie działania *czumba*] zależy od przeznaczenia *vintana*, jeśli mogę kogoś wyleczyć, to to robię. Jeśli nie mogę, to przecież wiem, że nie jestem jedynym *Zaňahary*”²²⁰ (w. 33).

Moc i wiedza *czumba* dotyka żyjących w sposób zapośredniczony, bowiem jej prawdziwe źródło – wedle przekonania samych *czumba* – znajduje się w Bogu.

²¹⁸ Malg.: *Zanahary, hoy anareo olombelona czumba, Zanahary aminay fa tsy czumba.* (w. 33).

²¹⁹ Malg.: *Olombelo tsy mahalala zaka fa antena mahalala mampafantratra azy.* (w. 33).

²²⁰ Malg.: *Fa miankina aminy vintana raha vuasitrana dia atoko fa raha tsy vita tsy zaho araiky Zanahary* (w. 33).

Ewentualne niepowodzenia czy brak spodziewanych efektów spotkania z *czumba*, rzucane są przez *czumba* na karb zakłócenia komunikacji między nim samym a *Zaňahary*.

Częściej przyczyna błędu tkwi – według *czumba* – w niedopilnowaniu przez medium któregoś z jego zwyczajów *fomba*. Mogą dotyczyć one poprawnego przygotowania pomieszczenia przeznaczonego do spotkania, właściwego zachowania uczestników ceremonii, przestrzegania zakazów *fady* przez medium.

Podczas przebiegu ceremonii zdarza się, że *czumba* skarży się na niewystarczającą ofiarę *voninahitra*, zbyt małą ilość alkoholu, mierną jakość kadzidła *emboka*. Zadośćuczynienie tradycji *fomba* i woli oraz preferencji konkretnego przodka, jest dla *czumba* wyrazem szacunku jego poddanych wobec jego samego – a więc pośrednio także wobec samego *Zaňahary*.

- Stan *mianjaka* z punktu widzenia uczestników ceremonii

Z perspektywy uczestników ceremonii i klientów, moment *mianjaka* oznacza wejście ducha *czumba* w ciało wybranej/ego przez niego medium. Zachodzi ono w momencie, w którym ciało medium zakrywane jest przez pomocnika tkaniną *lamba* – na podobieństwo ciała zmarłego, które zwyczajowo zasłania się przed żyjącymi (w. 43, w. 59).

Większość moich rozmówców nie była w stanie udzielić mi dokładnych informacji dotyczących ich własnej interpretacji tego, co odbywa się podczas tej „wymiany” dusz. Często wyrażano przekonanie, iż jedynie sam *czumba* wie, jak dochodzi do *mianjaka* i co dokładnie się wtedy dzieje, dlatego też do niego należy kierować pytania. Podkreślano niejednokrotnie, że nadmierna ciekawskość może być postrzegana przez *czumba* za niestosowną i pociągać za sobą wymierzenie kary, bądź zemstę skierowaną np. przeciwko medium.

Znamienny jest fakt unikania przez uczestników ceremonii rozmów na temat „technicznych” aspektów ceremonii czy natury *czumba*. Wypowiedzi takie uważane są za potencjalnie zagrażające szczęściu i zdrowiu danej osoby, mogą one bowiem wywołać gniew *czumba* i jego odwet.

Moment *mianjaka* nie jest nigdy szczególnie wyróżniony czy widoczny w wypowiedziach uczestników ceremonii. Za najistotniejszy etap ceremonii uważa się powszechnie samo spotkanie z *czumba*, podkreślając przy tym jego realność i rzeczywistość.

- Spotkanie z królem – istota ceremonii *czumba*



Fot. 27 – Pomocnik (w tym wypadku także akordeonista) pomaga *czumba* usiąść po wejściu w stan *mianajaka* i przebraniu się w przypisane mu stroje. Mahajanga (24.VII.2008).

Po udanym przejściu etapu *mianjaka* przez medium, uznaje się powszechnie, że duch *czumba* zamieszkuje już ciało opętanej (fot. 27). Według relacji obecnych na ceremonii i samego medium, duch medium jest od tego momentu nieobecny wśród żywych. Dowodem tego jest zupełnie inne zachowanie, wygląd i cechy osobowości medium po wejściu w stan *mianjaka*, oraz fakt, iż pod koniec ceremonii nie będzie on pamiętał jej przebiegu.

Natomiast ciało medium „przygotowane” jest do stania się ciałem *czumba* już przed wejściem medium w stan *mianjaka*: w momencie, w którym za pomocą białej glinki (*tany fotsy*) zaznacza się na ciele medium miejsca, które sprawiały ból *czumba* za jego życia i spowodowały jego śmierć. Uwypuklenie cielesnych śladów bólu – chroniące równocześnie te miejsca na ciele medium – oraz przebranie *czumba* w jego szaty, jest równoznaczne z powołaniem do życia jego bytu cielesnego. W mniemaniu uczestników

ceremonii, zaproszony duch *czumba* jest od tego momentu obecny wśród żywych i może z nimi wejść w swobodną interakcję i służyć im radą.



Fot. 28 – *Czumba* Andrenkindraza zakłada nakrycie głowy *talbot* i ozdobną tkaninę *lamba*. Mahajanga (24.VII.2008).

Duch *czumba* zaznacza swoją namacalną obecność wśród żywych, zajmując czasowo ciało medium i przyjmując swój ziemski wygląd. Pierwszym niezbędnym zabiegiem wykonywanym zazwyczaj przez dwie osoby – członków rodziny, ludzi zaufanych bądź innego medium (może nim być mistrz *pianji*) – jest przebranie *czumba* w stroje i wręczenie przypisanych mu zwyczajowo rekwizytów (fot. 28).

Charakterystyczne nakrycie głowy, inne dla każdego *czumba*, konkretny kolor *lamby* czy przedmiot przez niego wybrany, są nie tyle wyróżnikami statusu i prestiżu, ile

dowodem realnego istnienia *czumba*. Do kompletu garderoby należy prawie zawsze ozdobna *lamba*, którą *czumba* przepasa sobie biodra, czasem też druga tkanina, którą przerzuca przez ramię. Często pojawia się elegancki pasek skórzany, którym *czumba* przytrzymuje *lambę* na biodrach.

Pomocnicy podają po kolei poszczególne części garderoby i przedmioty oraz pomagają *czumba* się w nie ubrać. Działania te przebiegają w ciszy, bez zbędnych komentarzy ze strony osób zaangażowanych. Charakterystyczne jest dość szybkie tempo wykonywania poszczególnych czynności i wyjątkowe przywiązywanie wagi do zwinności prac wymagających zazwyczaj współdziałania obu pomocników.

Osoby podające poszczególne elementy stroju *czumba* bądź pomagające mu w ubraniu ich, robią to w staranny sposób, traktując je z wyjątkowym szacunkiem i odnosząc się do *czumba* z należyłą mu czcią. Stroje podawane są oburącz, koszula musi być starannie zapięta, „**Bez ominięcia żadnego guzika**” (w. 43). Czasem zdarza się, że jeden z pomocników rozpościera przed stojącym *czumba* jasną tkaninę *lamba* na kształt parawanu, aby zapewnić mu intymność i chronić przed wzrokiem uczestników ceremonii.

Czumba pozwala na ubieranie siebie w ciszy i skupieniu. Jego ciało wydaje się być bez czucia, spojrzenie skierowane w jeden punkt, wyraz twarzy nieobecny, nieraz groźny, sugerujący zniecierpliwienie. Już na tym etapie, w mimice twarzy i ruchach ciała widoczna jest znaczna różnica w zachowaniu się medium przed etapem *mianjaka*, oraz ciała medium z duchem *czumba* – czyli samego *czumba* – w czasie właściwego spotkania.

Pomocnicy wręczają następnie insygnia władzy *czumba*: przedmioty, które były mu bliskie za życia, określały jego pochodzenie, przynależność społeczną czy upodobania. Jeśli *czumba* był za życia królem, przekazuje się mu włócznię, laskę czy berło, jeśli był dzieckiem – zabawkę, jeśli posiadał duże stado bydła – drewnianą figurkę zebu.

Po ubraniu się i otrzymaniu przynależnych mu przedmiotów, pomocnicy *czumba* pomagają mu w zajęciu pozycji siedzącej (*poziny*). Charakterystyczny jest tu sposób podtrzymywania *czumba* – poprzez obustronne złapanie go za ramiona – i „umieszczania” bezwładnego ciała *czumba* na przygotowanym dla niego miejscu i we właściwej pozycji.

W zależności od statusu i charakteru danego *czumba*, może to być pozycja siadu z wyprostowanymi nogami na macie bądź *lambie*, z plecami opartymi o tors pomocnika lub ścianę czy łóżko (najczęstsza pozycja), bądź pozycja siadu na krześle. Ta ostatnia

kojarzona jest z *czumba*, który za życia sprawował funkcję urzędnika²²¹. W momencie zajęcia przeznaczonego dla niego miejsca, niezależnie od siadu, pomocnicy zakrywają mu nogi *lambą* i starannie poprawiają jego ułożenie.

Przez cały czas trwania czynności inicjujących właściwe spotkanie, pomocnicy wykonują swoją pracę zwinnie i unikają zbędnych komentarzy, uczestnicy zaś oczekują w skupieniu i ciszy. Sam *czumba* sprawia wrażenie nieobecnego, ma wyniosłą minę i nie wykonuje samodzielnie – jak przystało na *mianjaka* – prawie żadnych ruchów. Równocześnie, kiedy *czumba* uzna to za stosowne, daje po sobie poznać swoje niezadowolenie wynikające z niewłaściwego bądź niestarannego wykonania konkretnych czynności przez pomocników. Wydaje się nie dostrzegać obecnych w pokoju osób – oni natomiast zachowują się cicho, oczekująco.

Zazwyczaj to sam *czumba* daje znak do rozpoczęcia dialogu, jednak przed wypowiedzeniem jakiegokolwiek słowa, zadaniem pytania, przywitaniem się, wyraża swoje życzenia za pomocą gestów i znaczących spojrzeń. Po ubraniu się i zajęciu swojego miejsca, podaje mu się czasem perfumy oraz jego ulubione używki: mogą to być papierosy lub tabaka, napoje alkoholowe (najczęściej rum lub piwo) bądź gazowane (jeśli *czumba* jest dzieckiem).

Znaczący jest tu sposób, w jaki serwuje się te trunki: często podaje się *czumba* dwa papierosy na raz – *czumba* palić będzie je równocześnie – tabakę zaś przygotowuje się na ozdobnym talerzyku. Piwo nalewane bywa w specyficzny sposób, „zarezerwowany dla *czumba*” (w. 43): po wlaniu niewielkiej ilości piwa do szklanki, pomocnik wypija całość, następnie dolewa alkoholu do końca szklanki i wypija jedynie piankę. W ten sposób zapewnia się *czumba* „najlepszą” część piwa, poświadczając równocześnie o jego „czystości” i nieszkodliwych właściwościach (w. 43)²²².

Skosztowanie alkoholu i palenie papierosów odbywa się zazwyczaj w ciszy. Bo zaspokojeniu najbardziej naglących potrzeb (pierwsze hausty piwa charakteryzują się bowiem zachłannością ruchów *czumba* i odzwierciedlają jego dużą potrzebę napicia się

²²¹ Taka interpretacja pokrywa się z analizą dokumentacji fotograficznej etnografa Jacques’a Faublee. M.in. na zdjęciach o numerach inwentarzowych 404949, 404957, 404959, widoczne są wyraźnie medium, które w trakcie ceremonii przyjmują pozycje siadu na krzesła. Korzystanie przez *czumba* z rekwizytów o pochodzeniu europejskim (krzesła, parasolki) świadczą o pozycji społecznej i randze danego *czumba*.

²²² Historyk Raymond Kent wspomina o istnieniu stanowiska służącego władców Sakalawa, Merina i Betsileo, który miał za zadanie smakować napoje i potrawy przed królem po to, by poświadczyc, że nie zostały one zatrute (Kent 1970: 83).

bądź zapalenia) *czumba* dobrowolnie, bądź za żartobliwą namową obecnych, częstuje uczestników ceremonii.

Po zapaleniu, napiciu się i poczęstowaniu trunkami obecnych, *czumba* uważnie obserwuje każdego z uczestników ceremonii i daje do zrozumienia za pomocą mowy ciała, pytającego spojrzenia bądź zniecierpliwionych ruchów, że oczekuje, aby poinformowano go o przyczynie jego przywołania. Jest to sygnał dla pomocnika medium, by skłonić obecnych do przedstawienia się i pozdrowienia *czumba*, okazania mu szacunku, pokłonenia się mu (*koezy*).

Każde spotkanie zaczyna się od powiadomienia *czumba* o ewentualnych innowacjach wprowadzonych w ceremonię, bądź nietypowych elementów, które mogłyby go zaskoczyć i wywołać jego złość. Wypowiedzi, zachowania bądź sposób zwracania się do *czumba*, który może być uznany za niezgodny jest z przyjętymi zwyczajowo normami, wychwytywane są przez pomocnika, który natychmiastowo zwraca na to uwagę winnemu. Rola pomocnika ma podczas ceremonii znaczenie porządkujące: ostrzega przed przekroczeniem norm danego *czumba*, odczytuje sygnały i potrzeby *czumba*, pilnuje właściwej długości trwania ceremonii.

Dość powszechny jest zwyczaj posługiwania się jak najmniejszą ilością słów w momencie zwracania się do *czumba*: zadawanie pytań uważane jest za przejaw braku wychowania i znajomości zwyczajów *fomba* danego *czumba*. Najczęściej wymawia się formułę „**Cieszymy się i jesteśmy zdrowi**”²²³ (w. 8), błogosławieństwo zwane *tsodrano*, wypowiada się swoje imię, wita.

Przedstawiając się, poszczególni uczestnicy spuszczaają głowę i wzrok, zniżają poziom swojego ciała poniżej poziomu głowy *czumba*, podają prawą dłoń przytrzymaną na poziomie nadgarstka przez lewą dłoń bądź przybliżają jedynie swoją głowę do dłoni *czumba* na znak chęci przyjęcia od niego błogosławieństwa. *Czumba* może pokropić ich głowy wodą z białą gliną, namalować nią znaki na czole uczestnika bądź na jego dłoniach. Na podobnej zasadzie spryskuje czasem swoich poddanych perfumami bądź stuka się z nimi kieliszkami na znak powitania i dobrego rozpoczęcia spotkania.

Osoby, które przyszły na ceremonię z zamiarem poradzenia się *czumba* i uzyskania od niego porad bądź lekarstw czy amuletów, powinny zawsze zostawić mu w darze ofiarę *voninahitra*: może nią być dowolna ilość pieniędzy (może być to nawet

²²³ Malg.: *Anao mbola avy zahay toa faly ary salama aby* (w. 8).

symboliczna suma), kadzidło *emboka*, alkohol czy papierosy. Nieposiadanie takiego daru uważane jest za wyraz braku szacunku wobec *czumba* i potencjalną przyczynę jego przyszłej zemsty na winnej osobie bądź na medium, który dopuścił taką osobę do uczestnictwa w ceremonii.

Klient „zamawiający” ceremonię ma prawo do wyboru stopnia intymności spotkania: może więc zażyczyć sobie pozostania jedynie w towarzystwie *czumba*, albo pozwolić na uczestnictwo w spotkaniu także innych ludzi. W przypadku, w którym klient zażąda ceremonii prywatnej, poświęconej wyłącznie jego sprawie, należy wyrazić tę prośbę od razu po przybyciu ducha i po jego przywitaniu. Odnosi się to także do wszelkich innowacji i zmian, które zamierzają wprowadzić klienci: należy spytać *czumba* o pozwolenie na obecność nieprzewidzianego gościa, użycia aparatu fotograficznego czy chęci zadania pytań dodatkowych, nie będących zwyczajowo kierowanymi do niego prośbami.

Po zapoznaniu się z osobami przybyłymi na ceremonię i po przyjęciu darów, *czumba* prosi pierwszego klienta o przedstawienie mu przyczyny swojego przyjścia. Wysłuchuje jego problemu bądź prośby, prosi o przybliżenie konkretnego zagadnienia czy dokładniejsze jego opisanie.

Klient przyjmuje najczęściej postawę podobną do tej, którą przybiera wobec osób starszych, o wyższym statusie, choć na pewno bardzo zaufanych i bliskich. Trzeba zaznaczyć bowiem, że kwestie, z jakimi zwracają się klienci do *czumba*, są prawie zawsze natury bardzo osobistej: sprawy sercowe, kwestie finansowe, bądź zły stan zdrowia o którego przyczyny podejrzewa się działanie specyfików wykonanych przez zazdrosnych ludzi. Powszechnie uważa się, że nie należy szukać pomocy u *czumba* w przypadku, w którym problem jest błahy bądź nie posiada rzeczywistych reperkusji w postaci odwrócenia szczęśliwego losu *vintana*, choroby czy utraty ukochanej osoby.

Charakterystyczny jest fakt częstego pośredniczenia pomocnika (oczywiście zwyczaj ten zależny jest od *fomba* danego *czumba*) w rozmowach *czumba* z uczestnikami ceremonii. Czasem nie jest dobrze widziane bezpośrednie kierowanie swoich pytań do *czumba*: należy je najpierw przedstawić pomocnikowi, aby ten mógł je po cichu zreferować i następnie przekazać zainteresowanemu. W razie wystąpienia niejasności w komunikacji między klientem a *czumba*, ten ostatni prosi o interwencję swojego

pomocnika, który przekazuje raz jeszcze jego pytania klientowi i próbuje wyjaśnić niejasne dla niego wątki.

Pomocnik traktowany jest przez *czumba* nieco inaczej od reszty uczestników ceremonii. Zwraca się do niego częściej, niż do innych obecnych, na życzenie *czumba* podaje mu alkohol bądź zapala papierosy, powtarza bądź tłumaczy kwestie wypowiedziane przez obecnych. Jest swego rodzaju mediatorem, tłumaczem między obecnymi klientami a *czumba*. Szczęólnego znaczenia nabiera on w momencie, kiedy klient nie zna zwyczajów *fomba* danego *czumba*, odwiedza go pierwszy raz bądź potrzebuje pomocy w przetłumaczeniu mowy *czumba*. Tyczy się to także osoby białego *vazaha*, do których zalicza się badacz-antropolog.

Wysłuchanie próśb i problemów klienta przez *czumba* oraz rozmowa z nim przebiega w atmosferze przyjaznego spotkania przerywanego piciem alkoholu, żuciem tabaki i paleniem papierosów. Pomimo wyraźnego zaznaczenia w wielu okolicznościach wyższości statusu *czumba* oraz konieczności oddawania mu czci, nie odczuwa się spięcia i podniosłej atmosfery wśród obecnych.

Każda prośba czy życzenie skierowane do *czumba* jest nacechowane szacunkiem i przedstawione w formie bardzo grzecznej, choć często nie pozbawionej szczypty ironii. Obecni na ceremonii często przyjmują żartobliwe podejście wobec faktu posiadania luksusowych dóbr przez *czumba*. Przypominają mu wtedy o wygodach przez nich dostarczanych, o zasadach towarzyskich, które nakazują dzielenie się trunkami i przyjemnościami. Domagają się spróbowania alkoholu, bądź zażycia szczypty tabaki.

Według większości moich rozmówców, wspólne dzielenie się papierosem jest formą zapoznania się i zbliżenia także do innych uczestników ceremonii. Spotkanie z *czumba* jest bowiem równocześnie okazją do zacieśnienia więzów wspólnoty ludzi żyjących, uczestników ceremonii.

Kolejne etapy rozmowy z *czumba* prowadzą do wspólnego ustalenia planu działania mającego doprowadzić do rozwiązania problemu bądź znalezienia odpowiedzi na kwestie nurtujące poszczególnych klientów. W zależności od specyfiki poruszanego zagadnienia, *czumba* podejmuje decyzję odnośnie terminu czy zakresu kolejnych spotkań: jeśli problem zgłoszony przez klienta jest natury zdrowotnej czy sercowej i wymaga wykonania lekarstwa bądź talizmanu, niezbędne będzie powtórzenie ceremonii. W

przypadku gdy klient oczekuje wytłumaczenia przyczyny pewnych wydarzeń z przeszłości, bądź uzyskania porady, jedno spotkanie może okazać się wystarczające.

Zachowanie, mimika, gesty *czumba* podczas trwania ceremonii mogą być bardzo różne, jednak zazwyczaj wszystkie postaci *czumba* łączy dość wyrazisty, wywyższający się stosunek wobec obecnych. Według większości moich rozmówców będących uczestnikami ceremonii bądź aktywnymi klientami, nieco oschły ton, odgórne traktowanie rozmówców, bądź „ojcowskie” zabarwienie wypowiedzi *czumba* są zrozumiałe na równi z koniecznością przyjęcia usługowego i wręcz nabożnego stosunku wobec *czumba*.

Duch *czumba*, który na czas trwania ceremonii staje się także cieleśnie częścią wspólnoty, jest zawsze traktowany jako ktoś o większej sile *hasina*, bogatszym doświadczeniu, umiejętnościach jasnowidzenia i pomocy innym. Obecni zdają sobie sprawę, że każde przypadkowe nawet naruszenie zakazów *fady* narzuconych przez *czumba*, niespełnienie jego zachcianek czy nieznanostwo jego zwyczajów *fomba*, może spowodować nieszczęście.

Rozmowy *czumba* z poszczególnymi klientami przybyłymi na ceremonię, odbywają się jedna po drugiej i mają zazwyczaj dość podobną strukturę. Po wręczeniu *voninahitra* i krótkim przedstawieniu powodu swojej wizyty przez klienta, *czumba* szuka odpowiedzi na przedstawione mu problemy w znakach odczytywanych z jednej z technik wróżbiarskich.

Najczęściej stosowana jest technika *sikidy* polegająca na wróżeniu z nasion drzewa *fany* i odszyfrowywania znaczeń zapisanych za ich pomocą. Często używane są także różnego rodzaju karty lub wróżba z lusterka i przyklejonych do niego za pomocą białej gliny monet. Jeśli po odwróceniu lusterka jedna z monet odklei się i spadnie, będzie to oznaką złego omenu.

Czumba wypowiada na głos odpowiedzi na pytania. Jeśli kwestia, z którą przyszedł klient, jest natury zdrowotnej, *czumba* nie zawsze odwołuje się do technik wróżbiarskich – czasem czerpie wiedzę po prostu z własnego doświadczenia i prosi jednego z obecnych o przygotowanie zapisanych przez niego na kartce ziół, specyfików, lekarstw. Mogą one być mu dostarczone od razu bądź przygotowane dopiero na następną

ceremonię, której termin zostanie wyznaczony przez *czumba* w oparciu o jego dni sprzyjające (*andro rambesany*) i zasady astrologii ²²⁴.



Fot. 29 – Klientka *czumba* okadza zalecane przez niego lekarstwa nad dymem z kadzidła *emboka*. Mahajanga (24.VII.2008).

Aby zapewnić skuteczność przygotowanych przez *czumba* lekarstw i talizmanów, okadza je on nad kadzidłem *emboka* wypowiadając przy tym stosowne formuły (fot. 29). Mają one charakter prostych zwrotów błagalnych skierowanych do najwyższego Boga *Zañahary*, do przodków i do mocy wróżb *sikidy*. Przy okadzaniu, wypowiadaniu formuł czy wręczaniu gotowego już środka, *czumba* przykładą do niego dłoń klienta, prosi go o wypowiedzenie jakiejś konkretnej formuły czy własnoręczne pomazanie zawiniątka białą glinką.

Mieszanka (*fahasivy*)²²⁵ złożona zazwyczaj m.in. z różnych gatunków sproszkowanego drewna, nasionek drzewa *fany*, lepiku naturalnego, tłuszczu zebru,

²²⁴ Rolę lekarza medycyny tradycyjnej przyjmują na Madagaskarze specjaliści zwani *ombiasy*. Zioła i lekarstwa mające zapewnić zdrowie klientowi, podpowiadane są im przez przodków we śnie, w noc poprzedzającą wizytę. W chwili przybycia klienta, lekarstwa są już zazwyczaj przygotowane.

włosów ludzkich – w zależności od przeznaczenia talizmanu – zostaje posypana przez *czumba* na układ ziarenek uzyskany podczas wróżb *sikidy*. Ważny jest też moment, w którym zsypuje się proszek *fahasivy* i umieszcza w torebeczkach z materiału. *Czumba* może na nie naszyć koraliki, które odpowiadają za poszczególne prośby klienta²²⁶.

Najbardziej sprzyjającą porą na wykonanie *fahasivy* jest wschód słońca, a jeśli ceremonia odbywa się w innym momencie, należy dopilnować, by pozycja ciała *czumba* skierowana była właśnie na wschód.

3. Zakończenie ceremonii *czumba*

Po uzyskaniu odpowiedzi na nękające daną osobę problemy bądź po przygotowaniu lekarstwa czy talizmanu przez *czumba*, klient wraca na uprzednio zajmowane przez siebie miejsce. Wszyscy klienci i uczestnicy zostają zazwyczaj w pokoju, w którym odbywała się ceremonia, aż do momentu opuszczenia przez ducha *czumba* ciała medium. Niezapowiedziane wyjście kogoś z obecnych z pomieszczenia, w którym odbywa się ceremonia, uznawane jest za niestosowne i odbierane jest jako wyraz braku szacunku dla *czumba*.

Przed opuszczeniem ciała medium, *czumba* podkreśla zazwyczaj obowiązki, które na nim spoczywają, bądź potrzebę „powrotu do siebie” i udania się na zasłużony odpoczynek. Miejsce, z którym związany jest *czumba* i do którego wraca po wyjściu z ciała medium, to – wedle jego słów – jego własny grób: „**Ja nie jestem już takim człowiekiem, jak wy [ludzie żywi]. Ale wcześniej byłem człowiekiem, jak wy. Ale teraz zmieniłem się w coś innego. Miejsce, w którym spałem [umarłem], w którym rodzice mnie zostawili, Ananalava, to miejsce, w którym teraz śpię**” (w. 62)²²⁷.

²²⁵ Termin *fahasivy* tłumaczony jest jako „dziewiąty wymiar” i odnosi się do wspólnoty istot nadprzyrodzonych, do której zaliczają się też przodkowie (Goedfroit 1998: 35). Według interpretacji Philippe Beaujard’a *fahasivy* znaczy „dziewiąty człowiek” i odnosi się do dziewiątej figury równoznacznej z ingerencją przodków w zapis wróżbiarski *sikidy* (Beaujard 1991: 396).

²²⁶ Poszczególne koraliki mają swoje nazwy własne, np.: *fanarimbintana* – żółty koralik z wypustkami, który służy do pozbywania się złych zdarzeń (*vintana ratsy*) i zastąpienia go dobrym przeznaczeniem *vintana* (*vintana tsara*); *tungarivo* – czarny koralik w wąskie, białe paseczki, odpowiadający za sprawy finansowe; *tsileondoza* – czerwony, podłużny koralik, ochrania przed wypadkami i złymi zdarzeniami; *tsileondoza vavy* – okrągły, czerwony koralik, daje siłę i dominację, np. w związku; *mahazomila* – czarny, podłużny koralik z dwoma liniami białymi pośrodku, daje to, czego się zapragnie; *felantanatsifoana* – prześwitujący, płaski koralik, przynosi pieniądze.

²²⁷ Miejsce pochówku danego *czumba* jest bardzo istotne także w momencie „przypieczętowania” prawdziwości związku danego *czumba* z wybranym przez niego medium. Jak już wspominałam w

Przed odejściem, *czumba* udziela jeszcze ostatnich rad obecnym, powtarza kwestie szczególnie istotne dla pomyślnego rozwoju ich spraw, upewnia się co do terminu kolejnego spotkania, jeśli takowe zostało przez niego uznane za niezbędne. Osobą, która sprawuje pieczę nad właściwym zakończeniem ceremonii, pożegnaniem ducha *czumba* i ponownym przyjęciem do grona obecnych ducha medium, pozostaje pomocnik.

Jeśli medium służy większej ilości *czumba*, może się zdarzyć, że kolejne duchy będą domagać się wejścia w jego ciało tuż po wyjściu pierwszego ducha. Zależy to także od samych klientów i ich preferencji, wynikającej ze „specjalizacji” poszczególnych *czumba* w wybranych problemach bądź zaufaniu jakim darzą jednego z nich. W takim przypadku schemat ceremonii powtarza się po niewielkiej przerwie.



Fot. 30 – Moment następujący po wyjściu ze stanu *mianjaka* – medium czuje ból w całym ciele. Mahajanga (26.XI.2009).

poprzednim rozdziale niniejszej pracy, jednym z warunków rozpoczęcia służby *czumba* jest podróż na jego grób oraz zdanie egzaminu, który zaświadcza o faktycznym wyborze medium przez danego ducha *czumba*.

Fenomen polegający na przemieszczaniu się ducha *czumba* z jednego ciała do drugiego, nazywany jest *mifandra*. Zazwyczaj przekazywanie informacji o przebiegu ceremonii jest wtedy skrócone: tłumaczy się to faktem odporności medium i konieczności przyspieszenia momentu zaproszenia kolejnego ducha *czumba*, który dawał już wcześniej znaki swojej woli przyjscia i może się niecierpliwić.

Moment wyjścia ducha z ciała medium jest – według relacji medium i specjalistów *pianji* – zawsze bolesne i nieprzyjemne nie tyle dla *czumba*, ile dla medium (fot. 30). Wiąże się z wejściem *czumba* w stan *mianjaka* i wygląda tak, jak to miało miejsce na początku ceremonii.

Czumba przyjmuje najczęściej wygodną pozycję pólżącą, opiera się plecami o ciało podtrzymującego go od tyłu pomocnika. Bierze parę głębszych oddechów bądź ziewa²²⁸ lub okadza się kadzidłem. Sam moment „ataku” nie jest w większości przypadków widoczny dla uczestników ceremonii: drgające ciało medium przykrywane jest przez pomocnika tkaniną *lamba*, a w momencie odzyskania spokoju ponownie odkryte.

Według słów moich rozmówców następuje wtedy „powrót medium *czumba*”. Jest on obolały, zmęczony i nieświadomy zaszłych przed chwilą wydarzeń.

Uwaga obecnych skupiona jest na medium – pomocnik lub inna zaufana osoba pomaga mu zająć wygodne miejsce wśród gości, masuje mu ramiona, barki, asystuje w wykonywaniu ćwiczeń rozciągających i relaksujących. Po odzyskaniu przez medium pełnej władzy nad własnym ciałem oraz właściwego „powrotu” ducha medium do własnej powłoki cielesnej, zaczyna się etap ceremonii polegający na przekazaniu medium informacji dotyczących jej przebiegu. Uważa się bowiem, że począwszy od wejścia medium w stan *mianjaka*, medium pozostaje w stanie nieświadomości.

Po odzyskaniu czucia własnego ciała i ducha przez medium, uczestnicy ceremonii opowiadają mu o działaniach i poradach udzielanych przez *czumba*, jego reakcjach, pytaniach do niego skierowanych. Każda relacja z przebiegu ceremonii uważana jest za istotną i wzbogaca wiedzę medium o tym, co zdarzyło się podczas wizyty *czumba*.

Medium wysłuchuje uważnie świadectw pobytu w jego ciele ducha, nie komentuje ich, tylko przyjmuje je do wiadomości, ukazując w dalszym ciągu oznaki zmęczenia i wyczerpania fizycznego. Na tym etapie spotkanie nabiera mniej oficjalnego

²²⁸ Ziewanie – wedle moich rozmówców medium – sprzyja łatwiejszemu wejściu w stan *mianjaka* i „wymianie” dusz między *czumba* a medium.

charakteru – poszczególni goście żegnają się w dowolnym momencie z innymi uczestnikami, medium i jego pomocnikiem oraz opuszczają przestrzeń, w której do niedawna goszczono samego *czumba*.

Pomocnik lub członkowie rodziny medium odkładają rekwizyty *czumba*, używki i przedmioty używane podczas ceremonii na przeznaczone dla nich miejsce. Zazwyczaj są to zamykane szafki, kufrы bądź walizki przechowywane z dala od dzieci czy ciekawskich. Usytuowanie ich w przestrzeni ma niejednokrotnie istotne znaczenie: przynależne duchom przodków przedmioty przechowywane są w najświętszym i zarazem najbezpieczniejszym zakątku mieszkania, na jego wschodnim rogu.

Po uporządkowaniu pokoju i odejściu wszystkich uczestników ceremonii, medium myje najczęściej swoje ciało: w zależności od warunków kąpie się, obmywa poszczególne części ciała lub bierze prysznic. Potem powoli wraca do swoich codziennych zajęć, bądź udaje się na zasłużony odpoczynek.

VI Dyskursy dotyczące fenomenu *czumba* w mieście Mahajanga

Kult *czumba* – mający wielki wpływ na światopogląd, wiarę i styl życia jego wyznawców – stanowi jeden z elementów kultury Sakalawa niewątpliwie konstytuujących tożsamość jego członków. W dużej mierze wpływa on także na kształtowanie ich wizerunku w oczach innych grup malgaskich oraz przybyszy zamieszkujących wielokulturowe miasto, jakim jest Mahajanga.

Widoczność praktyk związanych z *czumba* oraz ich interpretacja, zależą od stopnia styczności poszczególnych osób z wybranymi aspektami kultu bądź z jego wyznawcami. Wpływ na kształtowanie się stosunku poszczególnych jednostek wobec fenomenu, jakim jest kult *czumba* w Mahajanga, oraz sposób, w jaki wypowiadają się na ten temat, zależy w dużej mierze od ich tożsamości etnicznej, przynależności społecznej, wykształcenia, wykonywanej profesji, wieku i płci.

Kontakt ze zjawiskiem *czumba* może mieć charakter bezpośredni i opierać się na relacjach nieformalnych, sąsiedzkich bądź usługowo-handlowych. Dyskurs powstały na gruncie tego rodzaju więzi, charakteryzuje się uwypukleniem przez jego użytkowników tylko jednego bądź paru znanych im przejawów kultu *czumba*.

Kanwą, na której kształtować się będzie dyskurs obserwatorów niezwiązanych z kultem, będą na przykład informacje dotyczące oprawy ceremonii, jej estetyki bądź wpływu narzuconych przez ducha zakazów *fady* na życie opętanej przez niego kobiety. Dostrzegane są tu „zewnątrzne” aspekty kultu: elementy ceremonii czy zachowań wiernych *czumba*, które są zauważalne w przestrzeni miasta; np. bazaru czy dzielnicy.

Opierając się na przeświadczeniu Jacques’a Deriddu o konstytuującej funkcji „zewnątrza” w stosunku do wnętrza i jego roli w kształtowaniu definicji i tożsamości „esencji” danego dyskursu, zwróciłam uwagę na wybrane aspekty fenomenu *czumba* uwypuklane przez moich informatorów (Howarth, 2008: 65).

Różnorodność tych wypowiedzi, stopień ich ogólności czy jednostronności, zależeć będzie od charakteru kontaktu czy styczności z kultem *czumba*. Podążając śladami analizy Waltera Ong’a dotyczącej tradycji kultur oralnych, w wypowiedziach poszczególnych mieszkańców Mahajanga odnaleźć można „myśl, [która] gnieździ się w mowie, nie w tekście” (Ong 1992: 109).

W przypadku kontaktów zapośredniczonych, dyskursy dotyczące fenomenu *czumba* są zazwyczaj bardziej wyrwane z kontekstu tego kultu, co nie znaczy jednak, że mniej spójne od zdania osób, które mają rzeczywistą styczność z jego wyznawcami. Szczególnie w odniesieniu do innych grup religijnych, światopogląd wyznawców *czumba* – oczywiście widziany i interpretowany przez pryzmat wiedzy, przekonań i doświadczeń członków danej grupy – stanowi istotny składnik określania własnej tożsamości. Jawne zaprzeczenie zasadom i wartościom reprezentowanym przez wyznawców i kult *czumba*, stanowi niejednokrotnie podstawę definicji własnego wyznania. Przykładem są tutaj ceremonie egzorcyistyczne skierowane m.in. przeciwko duchom *czumba*, prowadzone przez kapłanów kościołów afro-chrześcijańskich, np. Kościoła Apokalipsy czy Jesosy Mamonjy²²⁹. Stanowią one jedne z podstawowych aktywności religijnych określających odrębność i efektywność danej wiary dla jej wyznawców.

Okazuje się, że zjawisko *czumba* inspiruje do przewartościowania własnych przekonań bądź przyjęcia bardziej otwartej postawy wobec wszelkich „inności”. Ma to miejsce chociażby w odniesieniu do młodych mieszkańców Mahajanga pochodzących z wysp Komoryjskich oraz – w stopniu mniej świadomym – w stosunku do dzieci: nieodłącznych obserwatorów wszelkich aspektów życia miasta.

1. Dyskurs wyznawców, medium i duchów *czumba*

Najbardziej rozbudowany dyskurs dotyczący fenomenu *czumba* ukształtował się w naturalny sposób wśród grupy, która ma z nim najsilniejszy związek, czyli u samych wyznawców i medium *czumba*²³⁰. Wypowiedzi dotyczące znaczenia, charakteru i cech kultu, w który są oni zaangażowani, padają zarówno podczas ceremonii *czumba*, jak i w życiu codziennym.

²²⁹ Oba wspomniane kościoły mają charakter afro-chrześcijański i synkretyczny. Nacisk w obrządku i liturgii położony jest w nich na bezpośredni kontakt Boga z wiernymi oraz na charyzmę kapłana, powołanego do tej roli zazwyczaj poprzez objawienie. Główną aktywnością kapłanów tych kościołów jest wypędzanie złych mocy i duchów z ciała wiernych, a więc przeprowadzanie egzorcyzmów. Zarówno kościół Apokalipsy, jak i Jesosy Mamonjy pojawiły się na Madagaskarze ze pośrednictwem cudzoziemców, w latach siedemdziesiątych XX wieku.

²³⁰ Szczegółowy opis wrażeń i doświadczeń zarówno medium *czumba*, jak i samego *czumba* opisany został w rozdziale niniejszej pracy poświęconym dyskursom obu tych grup.

Sposób, w jaki wyrażane są poszczególne zdania na temat kultu oraz terminy związane z tą dziedziną, które powracają w wypowiedziach wiernych, wpisane są w zwyczajną, potoczną sferę *profanum*²³¹. Fakt ten jest zrozumiały biorąc pod uwagę oczywistą dla Malgaszy obecność duchów przodków w codzienności żyjących oraz zakorzenioną w ich kulturze oralność. Uczestnictwo w ceremoniach oraz styczność z duchami *czumba* postrzegane są jako niezbędne i odwieczne elementy „zwykłego” życia.

Charakter wypowiedzi dotyczących duchów *czumba* jest podobny do dyskursu stosowanego wobec członków rodziny, szczególnie jej starszych przedstawicieli i przodków. O *czumba* i jego medium mówi się „dziadek” – *Dadylahy* lub *Dady* (w. 8, 13, 19), medium nazywa siebie samą żoną/kobietą *czumba* – *vadiny* lub *ampisavy* (kobieta w języku *czumba*, po malgasku – *vehivavy*) (w. 17, 33), zaś ducha – swoim mężem – *vadiny*.

Szacunek do *czumba* wyrażany jest nie tylko za pośrednictwem terminów, których się używa, ale także sposobu, w jakim opowiada się o atrybutach duchów, ich sile, władzy. Nie przywołuje się jednak żadnych konkretnych wydarzeń mających miejsce podczas ich życia: raczej mówi się o pomocy, jaką dał *czumba* konkretnej osobie potrzebującej jego porady. Wyznawcy *czumba* dzielą się swoimi doświadczeniami i obserwacjami na temat kultu w atmosferze sprzyjającej skupieniu: odrywają się na tę chwilę od zajęć, dobierają słowa określające duchy w taki sposób, by nie spowodować ich złości.

Wyznawcy i medium *czumba* utrzymują, że tożsamość poszczególnych *mpanjaka* wyznaczona jest przez sposób, w jaki umarli oraz miejsce ich pochówku. Każde spotkanie z *czumba* zaczyna się bowiem od symbolicznego odtworzenia momentu śmierci danej postaci, a kończy na powrocie ducha do jego „domu” – grobowca (*tragnovinta*). Dzień tygodnia, w którym dany władca umarł oraz jedzenie, które mu zaszkodziło bądź które spożywał tego dnia, są dla medium *czumba* objęte zakazem *fady*.

Wiedza dotycząca życiorysu czy genealogii władców opiera się na ich każdorazowej obecności: bardziej poważani są ci, którzy częściej przebywają wśród żywych, a ich zwyczaje *fomba*, upodobania oraz charakter są powszechnie znane i zapamiętywane. Funkcjonuje tu zasada związana ze specyfiką kultur oralnych,

²³¹ Opisując charakterystykę kultur „oralnych” powołujących się na codzienność i na wydarzenia znane z autopsji, Walter J. Ong twierdzi: „kultury oralne chętnie używają pojęć sytuacyjnie, w otocze odniesienia funkcjonalnego, dlatego pojęcia te są minimalnie abstrakcyjne, tzn. pozostają blisko realnego życia człowieka” (Ong 1992: 77).

wspomniana przez Waltera Ong'a: „pamięć oralna funkcjonuje efektywnie przy postaciach „ciężkich”, osobach, których czyny mają charakter monumentalny, pamiętny i zazwyczaj publiczny. Sama więc istota struktury neotypycznej domaga się stworzenia postaci ponadwymiarowych, tzn. postaci heroicznych (...) w imię zorganizowania doświadczenia w postaci trwale pamiętnej” (Ong 1992: 102).

Pojęcia uwikłane w formowanie się dyskursu wiernych i medium *czumba*, które powtarzają się w ich wypowiedziach, to m.in. siły przypisywane duchom *czumba*: moce *hasina* i *heriny*. Te wartości wiecznie żywej duszy ludzkiej *fanahy*, obecne są według przedstawicieli tej grupy przede wszystkim w ludziach, którzy posiadali władzę, potęgę oraz cieszyli się wielkim szacunkiem za życia.

Według wyznawców *czumba*, odprawianie ceremonii podczas których siły i mądrość duchów są udostępniane potrzebującym, to naturalny wynik uczestnictwa przodków w codzienności ich żyjących potomków. W przypadku grupy Sakalawa, będą to przede wszystkim *mpanjaka* oraz osoby, które zdobyły sobie ich zaufanie i dostały się do zaszczytu tymczasowego „zamieszkania” (*mipetraka*) ciał wybranych przez siebie medium. Dlatego też fakt powracania duchów przodków królewskich do świata żywych, jest postrzegany jako zgodny z ogólnie przyjętą kosmologią malgaską.

Osoby opętane oraz te, uczęszczające na ceremonie *czumba*, wspominają często o negatywnym wykorzystywaniu powszechnego przekonania o skuteczności duchów *czumba* przez tzw. szarlatanów. Rosnącą ilość „fałszywych” medium *czumba* składa się na korb ciężkich warunków ekonomicznych na Madagaskarze, coraz większego zapotrzebowania na porady mądrych przodków, wreszcie – sławy narosłej wokół cudownych uzdrowień dokonywanych przez „prawdziwych” pośredników królewskich duchów.

Mimo takiego stanu rzeczy, większość moich rozmówców wyrażała przekonanie o względnej łatwości rozpoznania kłamców. Ostateczną instancją pozostają bowiem zawsze przodkowie: „Oni [fałszywi medium] myślą, że wystarczy spytać o autoryzację starszych ludzi. A to przede wszystkim sam [duch] *czumba* pyta (*mangataka*). To on musi spytać o autoryzację swoich przodków i jeśli nie ma autoryzacji nie może zamieszkać twojego ciała” (w. 36).

Większość medium i wyznawców *czumba* z którymi rozmawiałam uważało, że kult *czumba* nie wyklucza przynależności do religii monoteistycznych. Przyzwolenie na równoległą praktykę chrześcijańską czy muzułmańską musi pochodzić od ducha *czumba*, z którym dana osoba – medium bądź jedynie mu wierna – jest związana. To duch udziela zgody np. na uczęszczanie do kościoła, obchodzenie świąt chrześcijańskich czy przestrzeganie zakazów koranicznych²³² bądź obecność symboli religijnych (np. krzyża) w domu, w którym odbywa się ceremonia *czumba*. Wierni powoływali się często w swoich wypowiedziach na wyrozumiałość duchów *czumba* oraz ich wolę czynienia dobra swoim wyznawcom oraz medium. Duchy *czumba* przystają niejednokrotnie nie tylko na przynależność swoich wiernych do innych religii, lecz także na kontynuowanie przez swoich medium wykonywanego wcześniej zawodu.

Zwolennicy *czumba* wspominają często o uniwersalności i powszechności wiary w skuteczność oraz siłę duchów, wspierając swoje sądy opowieściami o katolikach, muzułmanach czy cudzoziemcach, którzy zwracali się z najcięższymi problemami właśnie do *czumba*: „**Chrześcijanie, ministrowie, prezydent republiki, księża chcąc władzy, pytają o pomoc (*fangatana*) *czumba*, ale robią to w ukryciu (*miafuna*). To nie jest sprzeczne. Np. idziesz do *czumba*, więc musisz przestrzegać jego [zwyczajów] *fomba*, a w niedzielę idziesz też do kościoła. Takie jest życie, ale to zależy od ciebie, bo ludzie gadają dużo, to zależy od ciebie, wiesz co jest dobre dla ciebie. U *czumba* szybko jest rozwiązanie, u chrześcijan nie ma szybkiego rozwiązania**” (w. 45).

Argument natychmiastowego rozwiązywania problemów przez *czumba* oraz radzenia sobie w kwestiach dla większości niemożliwych – uzdrowienia z choroby uznanej za nieuleczalną, odnalezienia winnego, czytania w przyszłości, doprowadzenia do pozytywnego zwrotu przeznaczenia *vintana* – pojawia się bardzo często w dyskursie wyznawców *czumba*.

Motywniejszego i szybszego udzielania pomocy wszystkim potrzebującym, niezależnie od ich wyznania, pojawia się także w dyskursie samych duchów *czumba* (w. 36, 54, 59). Korzystając z możliwości zaprezentowania swoich walorów i umiejętności podczas ceremonii urządzonej ku ich czci, powołują się na konkretnych klientów, którzy znaleźli u nich – a nie u kapłanów czy u lekarzy – natychmiastowe rozwiązanie problemów. W dialogu z klientem duchy *czumba* aluzyjnie nawiązują do swojej

²³² *Nota bene* pokrywają się one niejednokrotnie z zakazami *fady* narzuconymi przez *czumba*, np. w kwestii wstrzymania się od jedzenia wieprzowiny.

wyższości wplatając anegdoty świadczące o tym fakcie. Porównują oni często swoje działanie do efektów modlitwy księdza czy pracy lekarza.

Przekonanie o większej skuteczności i mocy swoich porad oraz działań, nie oznacza jednak negatywnego postrzegania innych kultów i religii przez duchy *czumba*. Podczas ceremonii, wspominają one niejednokrotnie o swoim tolerancyjnym stosunku wobec innych wyznań i norm religijnych.

2. Wyobrażenia mieszkańców Mahajanga niezwiązanych z kultem *czumba*

Dyskurs i stanowisko Malgaszy niezwiązanych osobiście z kultem *czumba*, różni się w zależności od ich płci, wieku, wykształcenia, wyznania, przynależności do grupy etnicznej oraz doświadczenia osobistego związanego z przejawami tej praktyki. Większość malgaskich mieszkańców Mahajanga kształtuje swoje zdanie na temat tego fenomenu opierając się na obserwacjach święta *fanampoa* bądź opowieściach zasłyszanych od ludzi bywających na ceremoniach. Rzadko oparte jest na rzeczywistym spotkaniu z medium bądź uczestnictwie w prywatnej ceremonii *czumba*: fakt ten wiąże się nie tyle ze względną hermetycznością tego wydarzenia, ile z generalną obawą przed mocą duchów przodków i powszechnym przeświadczeniem o ich potęgę.

Inaczej postrzegane jest coroczne święto *fanampoa*, które ze względu na swój charakter komercyjny i teatralny, uznawane jest przez większość mieszkańców Mahajanga za „bezpieczne”. Wiąże się go powszechnie z tradycją Sakalawa i uznaje za element kultury grupy, stanowiącej większość w Mahajanga.

Prawdopodobnie ze względu na wielokulturowy i multietniczny charakter miasta Mahajanga, większość moich malgaskich rozmówców – mimo odmiennej religii czy przekonań – wykazywała postawę tolerancyjną wobec wyznawców *czumba*. Niezależnie od stopnia znajomości zjawiska *czumba*, wszyscy Malgasze dostrzegali zakres oddziaływania i wagę tego kultu nie tylko w skali miasta i kultury Sakalawa, ale wręcz całego Madagaskaru.

Powszechne jest u nich przeświadczenie o powiązaniu zjawiska *czumba* z historią ludu Sakalawa oraz z kultem przodków królewskich. Niezależnie od wykształcenia i wieku moich rozmówców, szacunek wobec tradycji w formie „czystej”, wręcz

wyidealizowanej, pozostaje niezmienny²³³. Często pojawia się w ich wypowiedziach motyw upływu czasu, zmian kulturowych oraz innowacji wprowadzanych nie tylko w obręb święta *fanampo* czy ceremonii *czumba* (zazwyczaj znanej jedynie pośrednio), ale i w codzienność malgaską. Na tym tle wyrasta przekonanie o dużej ilości „fałszywych” medium *czumba* żerujących na biedzie, naiwności i nieszczęściu innych. Nie znajduje się ono jednak w sprzeczności z faktyczną wiarą w możliwość „wymiany duszy” i zamieszkiwania „prawdziwych” duchów *czumba* w ciele wybranych osób. Zdarza się, że przeświadczenie o nieśmiertelności duchów zmarłych oraz ich uczestnictwie w życiu codziennym, paradoksalnie idzie w parze z przeświadczeniem z całkowitym „brakiem wiary w *czumba* w takiej formie, w jakiej ukazuje się w naszych czasach.

Stanowisko wobec fenomenu *czumba* Malgaszy niezwiązanych z tym kultem jest najczęściej wynikiem wielkiego strachu przed władzą i potęgą duchów, oraz obawą przed ich obrazą. Takie nastawienie prowadzi do przyjęcia postawy zakładającej wstrzymanie się od wypowiadania sądów zarówno na temat wyznawców *czumba*, ich działań i przekonań, jak i w kwestii samych duchów: „***Czumba: to ich tradycja nie będę ich [wyznawców czumba] za to krytykować. Ja po prostu w to nie wierzę! Nie pytamy, dlaczego ludzie wierzą w duchy***” (w. 27).

- Stanowisko kobiet i dzieci

Przed dokonaniem analizy wypowiedzi niektórych przedstawicieli grup zawodowych, społecznych, religijnych i etnicznych, chciałam zwrócić uwagę na szczególne znaczenie płci w kwestii kształtowania się dyskursów oraz relacji wobec kultu *czumba*.

Kobiety nie uczestniczące w kulcie, wykazywały zazwyczaj większe zainteresowanie tym tematem od mężczyzn, miały też bardziej ukształtowane zdanie oraz obszerniejszy zakres opanowanego słownictwa związanego z *czumba*. Fenomen *czumba* oraz zjawisko opętania łączone są przez Malgaszy ze światem kobiet: w powszechnym odczuciu są one bardziej otwarte na kwestie duchowe, ponadto skłonne do poświęceń i wyrzeczeń w imieniu duchów.

²³³ Taka postawa była charakterystyczna dla większości Malgaszy z wyższym wykształceniem, nie będących Sakalawa: m.in. – *nota bene* – także dla jednej z moich najbardziej konserwatywnie podchodzących do tematu rozmówczyń, pani antropolog, mianującej się znawczynią kultury malgaskiej.

Wielu moich informatorów wspominało o naturalnej dla kobiet umiejętności spełniania zachcianek mężczyzn i sumienności w wykonywaniu powierzonych im zadań. Powołując się ponownie na wszechobecną zasadę pierwszeństwa woli przodków, uznawano za oczywisty fakt wyboru przez duchy królewskie – w większości przybierających postać mężczyzn – tymczasowego „futurału” dla ich dusz w postaci ciała kobiecego.



Fot. 31 – Czumba Andrenkindraza rozmawia z klientką podczas ceremonii. Z tyłu dziecko odrabiające zadania domowe i akordeonista-pomocnik. Mahajanga (24.VII.2008).

Kobiety nie uczestniczące w kulcie *czumba*, rzadko kiedy nie mają z nim żadnej styczności. Rozbudowana sieć stosunków sąsiedzkich w Mahajanga, niełatwe warunki życia skłaniające do wzajemnej pomocy, życie towarzyskie skupiające się w przestrzeni publicznej, na bazarach bądź przed domem, sprzyjają wymianie poglądów, plotek, informacji. Kult *czumba*, uważany powszechnie za domenę *par excellence* kobiecą,

poruszający tematy sporne, istotne problemy życiowe, kwestie sercowe, zdrowotne, finansowe, stanowi często temat rozmów wśród kobiet różnych wyznań.

W ich wypowiedziach dominuje jednak postawa ostrożna i neutralna: zdecydowanie negatywne stanowisko wobec kultu przyjmowane jest ewentualnie tylko przez kobiety, których wyznanie zdecydowanie zaprzecza bądź wręcz zwalcza duchy *czumba* (czyli np. należące do Kościoła protestanckiego np. Kościoła Apokalipsy czy Jesosy Mamonjy). Jeśli jednak stanowisko danej kobiety jest negatywne, nie wyraża ona swoich przekonań w dosłowny, zwerbalizowany sposób: istnieje bowiem wyraźna tendencja do nie wypowiadania sprzecznych z *czumba* zdań, ponieważ mogą one sprowokować duchy bądź ich medium do działań odwetowych.



Fot. 32 – Podczas ceremonii z *czumba* Andrenkindraza. Dzieci są częstymi obserwatorami spotkań – czasem pomagają w dostarczaniu lekarstw. Mahajanga (24.VII.2008).

Ciekawe dla unaocznienia sobie zakorzenienia fenomenu *czumba* w Mahajanga oraz jego nierozdzielności od życia codziennego mieszkańców tego miasta, jest zachowanie się dzieci (fot. 32). Niezależnie od ich woli czy wyboru, spotykają się z tym zjawiskiem niemalże na co dzień: często zachęcane muzyką bądź proszone przez

dorosłych o zakup niezbędnych ziół czy specyfików przypisanych podczas ceremonii klientom przez *czumba*.

Obecność dzieci na ceremoniach nie jest dobrze widziana głównie z obawy przed ich głośnym zachowaniem i potencjalnym zaburzeniem spokoju *czumba*. Równocześnie nie leży w zwyczaju rodziców informowanie dzieci o zasadach zachowania wobec duchów przodków ani o ich mocy. „Edukacja” w tej kwestii pochodzi raczej z dziecięcej, odruchowej obserwacji dorosłych, ich postępowania i rozmów w obecności *czumba*, obejmujących między innymi stosowne rytuały, gesty, słowa.

Szczególny stosunek do duchów *czumba* mają dzieci medium: na podobnej zasadzie, wedle której mężowie medium uważają ich *czumba* za „pierwszych mężów”, dzieci medium traktują duchy jak ojców. W czasie ceremonii usługują im w skupieniu i ciszy, wypełniają ich polecenia. Dzieci nie są dopuszczane do zadawania pytań czy wchodzenia z nimi w interakcję, chyba że zażyczy sobie tego sam *czumba*.

Dzieci nie związane więzami pokrewieństwa z medium nie uczestniczą zazwyczaj w ceremonii. Niekiedy dopuszcza się je do obserwowania „zza progu” całego wydarzenia, mogą być bowiem pomocne kiedy zajdzie potrzeba przyniesienia węgielków do podpałki kadzidła, napojów dla *czumba* czy specyfików i ziół dla klientów.

Według rozmów przeprowadzonych przeze mnie z dziećmi wynika, że zapamiętują one przede wszystkim atmosferę ceremonii: zapach kadzidła *emboka*, muzykę graną na akordeonie bądź puszczaną z radia, szczególne zachowanie dorosłych oraz przede wszystkim dostojność przybyłych „z daleka” gości królewskich.

Nieco starsza młodzież nie przestaje odczuwać wielkiego respektu wobec duchów przodków, nie traktując ceremonii *czumba* – w odróżnieniu od święta *fanampoa* – jako potencjalnej rozrywki, lecz jako nietykalnego „zwyczaju malgaskiego” – *fomba malagasy*. Potęga duchów przodków jest w ich odczuciu niezmienna, niezależnie od ulegającej przemianom i modyfikacjom estetycznej oprawy ceremonii, czy chociażby zmieniających się strojów *czumba*.

- Stanowisko osób o niższym i wyższym wykształceniu

Malgasze o podstawowym wykształceniu nie będący wyznawcami *czumba*, żyjący z zasiłków bądź z niewielkich zarobków – starsi ludzie, rolnicy i bezrobotni – obawiają się udzielania wypowiedzi na temat bliżej nieznanego im kultu i jego uczestników. Rozmowy na temat fenomenu *czumba* są często traktowane jako niebezpieczne i

osobliwe²³⁴, niekiedy wręcz uwłaczające wyznawanej przez rozmówcę religii czy przekonaniom.

Większość z wyżej wymienionych rozmówców stara się unikać wszelkich styczności z medium *czumba*. Zaliczają oni *czumba* do grona złych duchów (*fanahy ratsy*) i postrzegają opętanie jako narzuconą przez samego ducha dominację nad człowiekiem, który traci przez ten fakt swoją wolność i swobodę działania, myślenia, podejmowania samodzielnych wyborów życiowych. Często jest niechęć do wymawiania imion duchów czy w ogóle do rozmowy na ich temat. Powszechne jest bowiem przekonanie o możliwości nie naumyślnego sprowokowania ducha *czumba* poprzez nadmierne przywoływanie jego atrybutów, imion czy cech.

Na tym tle ciekawy jest status przypisywany powszechnie tłumaczce malgaskiej towarzyszącej mi podczas wywiadów i ceremonii. Ze względu na jej częsty kontakt z duchami oraz poniekąd analogiczną do medium *czumba* pozycję pośrednika, otaczana była szacunkiem i traktowana z poważaniem nie tylko przez niezwiązanych z kultem informatorów, ale także uczestników ceremonii i samego ducha *czumba*. Często wyrażano podziw dla odwagi tłumaczki, pytano o jej wyznanie i oczekiwano z jej strony potwierdzenia potęgi duchów *czumba*. Sam fakt aktywnego uczestnictwa tłumaczki w ceremonii i pośredniczenia w rozmowach z *czumba* świadczył w powszechnym mniemaniu o jej szacunku wobec potęgi duchów przodków *mpanjaka*. Równocześnie traktowany był jako wyraz niepokornej, młodzieńczej postawy tłumaczki oraz jej nieodpowiedzialnego podążania za niezrozumiałymi fanaberiami białych *vazaha* (czyli w tym przypadku moimi).

Malgasze z wyższym wykształceniem – nauczyciele, pracownicy instytucji państwowych i prywatnych, przedsiębiorcy, biznesmeni, dziennikarze, studenci – wpisywali fenomen *czumba* w dość ogólnikową i powierzchownie traktowaną tradycję i zwyczaje malgaskie (*fomba malagasy*). Ich wiedza pochodziła najczęściej z doświadczenia zapośredniczonego: rozmów z osobą, która szukała pomocy u medium *czumba* bądź pobieżnych obserwacji dokonanych podczas święta *fanampoa*²³⁵.

²³⁴ Z tego powodu osoby nie będące wyznawcami *czumba*, nie zawsze zgadzały się na rozmowę ze mną. Często wyrażano przekonanie, że w związku z dużą ilością moich spotkań z duchami, prędzej czy później także zostanę „zamieszкана” przez ducha *czumba*. Ze względu na inną narodowość, opętanie takie nie miałyby jednak negatywnych konsekwencji – inna sytuacja miałaby miejsce w przypadku mojej tłumaczki Malgaszki, o której bezpieczeństwo obawiano się najbardziej.

²³⁵ Termin *fanampoa* stosowany bywa zamiennie ze wspomnianą już nazwą święta królewskiego *fitampoha*, która zazwyczaj odnosi się do przeszłości historycznej Sakalawa, lecz przebiega w podobny

Należy zaznaczyć, że święto *fanampoa* jest od paru lat bardzo promowane przez Ministerstwo Kultury Madagaskaru: jego obchody są obecnie transmitowane przez telewizję, a termin anonsowany na wielu plakatach umieszczanych wzdłuż głównych arterii miasta Mahajanga. *Fanampoa* stała się – na równi z ceremoniami powtórnego pochówku *famadihana* i popularnymi, „erotycznymi” rzeźbami nagrobnymi Sakalawa – jednym z motywów promujących kulturę Madagaskaru i zachęcających turystów (także lokalnych) do uczestnictwa w tym święcie. Powoduje to w naturalny sposób jego komercjalizację oraz skłonność obserwatorów – z dziennikarzami włącznie – do zaprzestania na pobieżnym zapoznaniu się z jego znaczeniem i źródłami.

Bierny udział w święcie *fanampoa* wielu niezwiązanych z kultem obserwatorów oraz młodych ludzi przyciągniętych możliwością zabawy, rozrywki i nawiązania nowych znajomości, powoduje wykorzystanie tego faktu przez sprzedawców, firmy oraz instytucje państwowe szukające dogodnego miejsca do sprzedaży swoich produktów czy promocji swojej działalności. Oprócz licznych stoisk z lokalnymi przysmakami, napojami, kolorowymi tkaninami *lamba* i innymi pamiątkami przygotowanymi specjalnie z tej okazji, na *fanampoa* pojawiają się też pracownicy szpitali uświadamiający zasięg problemu AIDS czy konieczność stosowania prezerwatyw, przedstawiciele sieci telefonii komórkowych czy zawodowcy świadczący usługi prawnicze.

W dyskursie obecnych na *fanampoa* obserwatorów niezwiązanych bezpośrednio z kultem *czumba*, dominuje aspekt dotyczący estetyki święta, jego rozrywkowego i teatralnego charakteru. Sposób prowadzenia rozmów z wyznawcami *czumba* oraz pytania zadawane im przez dziennikarzy telewizji malgaskiej pracujących nad reportażem ze święta, świadczyły tak naprawdę o niewielkim zainteresowaniu głębszym znaczeniem obchodów *fanampoa* i przebiegiem wydarzeń. Zwracali oni uwagę na teatralność i ludyczność niektórych scen „odgrywanych” przez *czumba*, na muzykę oraz tańce.

Podobne aspekty przyciągały też uwagę jednej z moich rozmówczyń, zatrudnionej w Muzeum Uniwersyteckim w Mahajanga: **„Byłam tam [na święcie *fanampoa*] tylko żeby zobaczyć, z ciekawości. Widziałam ludzi tańczących, mówiących samych do siebie, którzy piją, robią sobie maski *masunjuani*²³⁶ (...). Według mnie to nie jest**

sposób i polega na oddaniu czci relikwiom królewskim *dady* oraz świętowaniu wspólnoty żywych i umarłych. Niektórzy historycy dostrzegli stopniowy upadek tego święta i rozumienia jego znaczenia wśród jego uczestników już od czasów pierwszej Republiki (Chazan-Gillig 1991: 275).

²³⁶ *Masunjuani* to nazwa maseczki kosmetycznej o kolorze białym bądź żółtym, wykonanej z mieszanek kory z różnych drzew oraz tłuszczu, która służy zazwyczaj do ochrony przed słońcem. Znaki na twarzy *czumba*, które wskazują na bolące miejsca za życia *czumba*, są w tej wypowiedzi błędnie interpretowane jako maseczka stosowana na co dzień przez kobiety malgaskie.

prawda. Nie wierzę w *czumba*. Bo z tego, co widziałam, to robią czasem różne dziwne gesty, od czasu do czasu i podczas ceremonii piją [alkohol] – wtedy się upijają i to wtedy odprawiają te swoje rytuały. I według mnie, osobiście, myślę że robią to specjalnie, żeby ich widzieli inni... Nie uczyli się tych gestów, [wykonują je] po prostu [bo] nie są już świadomi, bo są pijani” (w. 27).

Picie alkoholu czy branie bliżej nieokreślonych przez rozmówców używek podawane są często jako główne przyczyny niezbędne do osiągnięcia stanu „opętania”. Część informatorów z wyższym wykształceniem uznaje natomiast ten stan za objaw choroby psychicznej a nawet „**opóźnienie w rozwoju**” (w. 28).

Miejscowi lekarze (reprezentujący medycynę zachodnią) wspominali często o pacjentach, którzy zgłaszali się do nich już w zaawansowanym stadium choroby, kiedy żadne leczenie nie miało już szansy powodzenia. Opóźnienie spowodowane było najczęściej wizytami u *czumba* i zwlekaniem z udaniem się do szpitala. Jedna z lekarek opowiadała o misjach, które organizuje się na wsiach po to, by naświetlać ludziom rangę tego problemu: „**Czasem udaje nam się przekonać niektórych, wtedy często wracają do szpitala żeby spotkać się z lekarzem i traktują nas trochę jak małych bogów! Są tacy, których daje się przekonać i tacy, których nie**” (w. 28).

Mimo często powtarzających się przypadków pacjentów wybierających w pierwszej kolejności pomoc *czumba*, a nie lekarza-specjalistę, pracownicy szpitali nie zaprzeczali możliwości „wymiany” dusz i dobroczynnej działalności duchów przodków: „**Wierzę, że ciało ludzkie posiada pewne umiejętności, których nie da się wytłumaczyć i jest jakaś część ciała ludzkiego, której jeszcze nie zbadaliśmy. (...) istnieją osoby, które naprawdę są zdolne do przywoływania duchów, tak myślę. Mają tę zdolność do komunikowania się z duchami – według mnie to oni są prawdziwymi potomkami tych, którzy stworzyli ten kult, który już zaczyna zanikać po trosze wraz ze współczesnością, globalizacją. Kiedyś naprawdę wszystko było prawdziwe. Tutaj w Mahajanga naprawdę można było odnaleźć prawdziwych *czumba***” (w. 28).

„Prawdziwość” i skuteczność pracy *czumba* warunkowane jest w wypowiedziach większości wykształconych Malgaszy, ich przywiązaniem do tradycji i wiernością wobec historycznie ukształtowanych wzorców. Z medycznego punktu widzenia oraz z naocznego doświadczenia lekarzy, wynika mimo wszystko dość nie jednostronne, otwarte

spojrzenie: „Czasem myślę, że to troszkę jak rozdwojenie jaźni (fr. *doublement de personnalite*) ale potem jak się widzi, że naprawdę ta osoba jest aż tak inna od tego, co się widziało wcześniej, to się w to wierzy. Powiedziałabym, że jestem częściowo wierząca (fr. *partialement croyante*) w *czumba*” (w. 28).

Brak jednostronności, czy pewna ambiwalencja w postawach i ocenie kultu *czumba* także wśród Malgaszy o wyższym wykształceniu, jest dość często powtarzającym się schematem. Cytując słowa studentki lingwistyki: „**Dla innych może to działa, bo w przeciwnym wypadku nie robiliby tego! Myślę, że to kwestia wiary (...) bo jeśli lekarz nic nie może zdziałać, to są ludzie którzy idą na *fitampoa* albo do *czumba*. Zwracają się do nich z prośbą o coś konkretnego. I wtedy to działa. Może działa!**” (w. 29).

W wypowiedziach malgaskich rozmówców z wyższym wykształceniem, widać wyraźnie ścieranie się co najmniej kilku postaw. Z jednej strony wyznają przekonania nabyte w szkole bądź na uniwersytecie (gdzie obowiązuje współczesny świecki i zachodni model edukacji), z drugiej ich postawy kształtowane są przez wyznawaną religię, a z trzeciej doświadczenie osobiste podpowiada im zajęcie jeszcze innego stanowiska. Tak np. wierzenia wspólne dla różnych wyznań chrześcijańskich, jak i islamu, zawierają przeświadczenie o diabelskiej proveniencji duchów *czumba*, czemu często w swoich wypowiedziach dają wyraz: „**[Medium] *czumba* zawarł pakt z czymś odwrotnym od Chrystusa, tak myślę**” (w. 30); „**Mówimy że duch, jak człowiek umiera, idzie albo do Boga, albo do Diabła, Szatana i przede wszystkim te dusze, które powracają, mają koligacje z diabłem**” (w. 29); „**Myślę, jako że jestem chrześcijanką, a to [duch *czumba*] jest demonem. Bo osoby, które praktykują *czumba*, nie ma... nie mają życia... nie mają życia normalnego, żyją zawsze w biedzie, mieszkają w domach w których nie da się mieszkać, a równocześnie istnieją duchy, które mogą zmienić ich życie... W odróżnieniu od chrześcijan, oni są... mają życie przyjemne**” (w. 44 – nauczycielka, antropolog).

Szczególnie w przypadku, w którym dana osoba miała kontakt bezpośredni z medium *czumba*, zwraca ona uwagę na wyjątkową odmianę w trybie życia, zachowaniu i obowiązkach pośrednika ducha. Jeden z moich informatorów, brat medium *czumba*, zauważył zarówno pozytywne, jak i negatywne zmiany w codziennym życiu swojej

siostry: „Według mnie to [służba *czumba*] coś złego... bo ona [jego siostra] ma teraz dużo tabu, tak naprawdę nie może zbliżyć się do przodków, bo jeśli jest ktoś, kto umarł w jej okolicy, nie może iść na pogrzeb... bo jej *czumba* nie chce żeby...to *fady* [zakazane]. *Czumba* ma dużo *fady*, ona teraz wiele rzeczy nie może robić, jeść...” (w. 30).

Podsumowując, wspólnym rysem wypowiedzi większości wykształconych Malgaszy o wyższym statusie społecznym – lekarzy, profesorów, antropologów, studentów – jest uznanie *czumba* za „Tylko zwyczaj Sakalawa” (w. 29), „Rodzaj religii” (w. 44), wierzenie, które jedynie w swej „pierwotnej”, historycznej postaci miało rację bytu i siłę oddziaływania. Jedna z rozmówczyń, z zawodu nauczycielka, powiedziała: „To trudne do wytłumaczenia, bo to tylko wierzenie (...) nie da się zrozumieć, ocenić” (w. 44).

Zwracanie się do ducha *czumba* traktowane jest jako rodzaj wyroczni, do której podążają ludzie z niższych warstw społecznych. Poszukują oni pomocy u przodków, których – według wyżej opisanych osób – mimo wszystko należy się obawiać i szanować, niezależnie od wyznania, pozycji społecznej, wykształcenia czy pochodzenia.

Pomimo silnej identyfikacji wykształconych na zachodnich wzorach Malgaszy z elitą kraju, nieco zawstydzoną zabobonnymi wierzeniami „ludu”, pozostaje u nich szacunek do tradycji w formie już nieistniejącej i wręcz wyidealizowanej, a równocześnie ogromna obawa przed nie do końca dla nich pojętą, ale potężną mocą duchów i przejawów kultu *czumba*.

W grupie Malgaszy o wyższym wykształceniu, najbardziej jednostronny i sceptyczny stosunek wobec fenomenu *czumba* odzwierciedla się w wypowiedziach biznesmenów – w większości mężczyzn. Przeważnie byli to dwujęzyczni szefowie dużych firm handlowych bądź dyrektorzy spółek w wieku od 30 do 50 lat. Wykształceni często we Francji bądź w Ameryce, obecnie zajmują wysokie stanowiska i często podróżują do Europy oraz zarabiają znacznie powyżej średniej krajowej.

Pomimo postawy pełnej szacunku wobec kultu przodków, uważanego przez nich zgodnie za specyfikę kultury Madagaskaru, wszelkie przejawy oddawania czci duchom *czumba* zaliczane są do zachowań zabobonnych i łączone z „zacofaną” i „nieszczęśliwą” częścią społeczeństwa malgaskiego.

Moi rozmówcy z tej grupy interpretowali fenomen opętania przez duchy *czumba* oraz ceremonie organizowane przez jego wyznawców jako przejaw desperacji skrajnie biednych ludzi, poszukujących rozwiązania na swoje problemy u „szarlatanów” – medium. Pośrednicy duchów uważani są przez nich raczej jednostronnie za ludzi chciwych, charyzmatycznych i żerujących na nieszczęściu innych. Często przypisuje się im choroby psychiczne, alkoholizm czy uzależnienie od narkotyków.

W większości wypowiedzi mężczyzn z wyżej opisanej grupy, dotyczących znaczenia kultu *czumba*, pojawiał się motyw bliżej nieokreślonej choroby psychicznej medium bądź jego klientów. Według biznesmenów malgaskich może być ona spowodowana niedożywieniem, brakiem określonych witamin w jadłospisie, biedą: wszystkim tym, co kojarzone jest z życiem na skraju wszelkich norm socjalnych, ekonomicznych i higienicznych. Stan taki pogłębiany jest przez wyznawców kultu *czumba* poprzez nadużywanie alkoholu i sięganie po używki, których specyfiki jednak nie potrafił mi opisać żaden z moich rozmówców.

Wiedza dotycząca fenomenu *czumba* u wykształconych Malgasy należących do najwyższej warstwy społecznej ma najczęściej charakter zapośredniczony i silnie zmitologizowany. Ciekawy jest fakt, że wiadomości te budowane są niejednokrotnie na szczątkowych wspomnieniach z dzieciństwa, łączonych często z opowieściami przekazanymi przez znajomych, pochodzących poniekąd także z tej samej sfery.

Podobne źródła wiedzy posiadało także dwóch moich rozmówców osiadłych w Polsce, również mających wyższe wykształcenie i piastujących wysokie stanowiska (w tym jedno na szczeblu uniwersyteckim). Kult *czumba* miał w ich relacjach oddźwięk wyraźnie negatywny, a jego specyfika związana była z rosnącą na Madagaskarze biedą, spadkiem poziomu życia, życiem na marginesie, wręcz dehumanizacją obyczajów u niektórych grup społecznych.

- Stanowisko chrześcijan

Stanowisko chrześcijan wobec fenomenu *czumba* jest z założenia negatywnie nacechowane, choć rzeczywistość kulturowa Mahajanga, zasłyszane od wiernych relacje oraz ich doświadczenie osobiste weryfikują nieraz jednostronną opinię Kościoła.

Dość powszechne wśród wyznawców chrześcijaństwa jest przeświadczenie o wrogości duchów i wyznawców *czumba* do religii monoteistycznych²³⁷. Uważają oni, że duchy *czumba* narzucają medium swoją wolę i zakazują im przestrzegania zasad religii chrześcijańskiej, uczestnictwa w mszy, w pogrzebach swoich bliskich, posiadania symboli chrześcijańskich w domu.

W wypowiedziach odnoszących się do kultu *czumba*, podkreślane są ograniczenia, które się z nim wiążą: liczne zakazy *fady*, konieczność odstąpienia od wcześniej wyznawanych norm, „normalnego” trybu życia. Przekonanie chrześcijan o wyraźnej sprzeczności kultu *czumba* w stosunku do zasad chrześcijańskich kontrastuje z postawą samych medium, duchów *czumba* i ich wyznawców, którzy – jak wspomniałam wcześniej – nie widzą sprzeczności w praktykach i zasadach tych wierzeń, a wręcz w synkretycznym ich traktowaniu.

Wyznawcy chrześcijaństwa powołują się niejednokrotnie na oficjalne, tradycyjne stanowisko Kościoła głoszące diabelskie pochodzenie kultu *czumba*. Niezależnie od wieku i wykształcenia, popularnym przekonaniem jest łączenie wśród chrześcijan opętania przez złe duchy z siłami Szatana i mocą zła (w. 29, 30, 37, 41). Niektórzy nazywali kult *czumba* animizmem bądź demonizmem, kultem szatana i sił zła. Jedna z moich rozmówczyń, siostra zakonna, twierdzi:

„To odwrotność [religii katolickiej]. Bo ci, co zwracają się do *czumba* nie mają Boga za nauczyciela, tylko *czumba* traktują jako mistrza. A to Bóg jest panem całego wszechświata” (w. 37).

„[Duchy] *czumba* znajdują się między niebem a ziemią – tutaj jest diablem. Demon panuje po trochu wszędzie. (...) Przodkowie to nie są Bogowie, według chrześcijan jest jeden Bóg” (w. 41 – nauczyciel w chrześcijańskiej szkole podstawowej).

²³⁷ Do podobnych wniosków dochodzi w swoich badaniach Ron Emoff, który zauważa, że chrześcijanie zawsze uważają, że duchy *czumba* nie znoszą Chrystusa i są przeciwni zasadom chrześcijańskim (Emoff 2002: 182).

W wypowiedziach chrześcijan tylko modlitwa postrzegana jest jako droga do uzyskania pomocy od Boga, jednak tradycja malgaska (*fomba malagasy*) nakazuje traktować także duchy przodków z należnym im szacunkiem. Kult przodków uważany jest za integralną część kultury Madagaskaru, a pamięć o nich – za naturalny obowiązek każdego chrześcijanina. Jedna z sióstr zakonnych wyznała:

„Modlę się do jedyne Boga, ale... o błogosławieństwo proszę też przodków. To mój świat pochodzenia. [Przodkowie] mają łączność z Bogiem. Bo oni [przodkowie] stali się duchami. Dlatego trzeba ich też prosić o błogosławieństwo” (w. 30).

Ambiwalentna ocena fenomenu *czumba* ujawnia się szczególnie w momencie, w którym dochodzi do konfrontacji oficjalnej optyki Kościoła z indywidualnymi doświadczeniami i obserwacjami chrześcijańskich mieszkańców Mahajanga:

„Według wiary chrześcijańskiej nie jest możliwe wejście ducha przodka do ciała. Całą wiarę kierujemy do Boga. [KM – „A więc Pani zdecydowanie nie wierzy w *czumba*?] Hmm... No widziałam ducha, który wchodzi do ciała” (w. 41). **„Wierzę, że są przodkowie, którzy wchodzi do ciała, że *czumba* rozmawia z nią [medium], jej głos się zmienia, widziałem ją, wierzę, że ona nie jest naprawdę tym, czym mówi”** (w. 30).

Funkcjonowanie w mieście, w którym w co trzecim domu odprawiane są ceremonie *czumba*, a wierność tradycji Sakalawa jest silna niezależnie od wyznania, nie pozwala chrześcijanom na przyjęcie, jednoznacznej, całkowicie nieufnej postawy wobec kultu przodków *czumba*. Często zdarza się, że dopuszczają oni ewentualność pomocy duchów *czumba* tym, którzy w nie wierzą: **„Słyszałam, że medium im [wyznawcom *czumba*] pomaga. Ale ja jestem katoliczką, więc się modlę, jeśli chcę rozwiązać problemy.”** (w. 27).

Podobny, synkretyczny, choć bardziej świadomy dyskurs związany z określeniem miejsca i charakteru kultu *czumba*, obecny był w wypowiedziach księży katolickich, z którymi rozmawiałam. Zdawali sobie sprawę z łączenia przez wielu chrześcijan wiary w Boga z czcią wobec duchów *czumba*, z równoczesnym uczęszczaniem przez nich do kościoła i uczestnictwem w ceremoniach *czumba* (w. 37, 38, 49). Księża niejednokrotnie spotykali się z bywalcami mszy, którzy opowiadali im o swoich odwiedzinach u medium *czumba*, motywując ten fakt koniecznością znalezienia rozwiązania na wyjątkowo poważne problemy życiowe. Zwrócenie się do duchów *czumba* traktowane jest przez

funkcjonariuszy Kościoła jako ostateczna instancja dla ich podopiecznych: „**Kiedy modlitwa nie działa, proszą ludzie idą do *czumba***” (w. 49).

Większość wykształconych księży i funkcjonariuszy kościołów chrześcijańskich w Mahajanga, obserwowało, a nawet bywało na prywatnych ceremoniach *czumba* argumentując ten fakt wagą, jaką ma ten kult w życiu codziennym chrześcijan.

Przeświadczenie o związku kultu *czumba* z tradycją malgaską i historią Sakalawa miał także pastor kościoła anglikańskiego, wykazujący dużą tolerancję i zrozumienie dla poglądów wyznawanych przez swoich wiernych (w. 50).

W ostateczności księża chrześcijańscy reprezentują dość otwartą i elastyczną postawę wobec fenomenu *czumba*: „**Katolicy zazwyczaj nie wierzą w *czumba*. Ale każdy ma swoje zdanie**” (w. 29).

Zdecydowanie antagonistyczną postawę wobec kultu *czumba* reprezentuje natomiast większość księży i wyznawców kościoła luterńskiego, z którymi rozmawiałam. Pastor głównego kościoła luterńskiego FLM w Mahajanga stanowczo odżegnywał się od jakiegokolwiek bezpośredniego doświadczenia związanego z duchami *czumba*:

„**Nigdy nie widziałem [ducha] *czumba*, możecie mi opowiedzieć co to jest, ja i tak nie będę wierzył, nawet jeśli żyłbym tu 100 lat to nigdy nie widziałem go, ale tak, słyszałem o tym. (...) Dla kościoła protestanckiego *czumba* to ... grzech bardzo bardzo poważny**” (w. 55).

Pastor wspominał o częstej praktyce palenia przez niego specyfików *tabakazo* i *fanafofy* przygotowywanych przez medium *czumba* i przynoszonych przez nawróconych na luteranizm bywalców jego kościoła w celu ich zniszczenia. Talizmany wykonywane podczas ceremonii *czumba* to według niego piekielne narzędzia, złowrogie amulety *fampo tsampy*, które należy niszczyć²³⁸.

Podobny stosunek do przedmiotów wykonywanych przez pośredników *czumba* mieli pierwsi misjonarze chrześcijańscy, którzy przybyli na Madagaskar: nazywali talizmany „barbarzyńskimi” (fr. *barbare*) i niszczyli je (Bloch 1971: 14).

Osobom opętanym przez duchy *czumba* należy według protestantów pomagać doprowadzając do „wymiany” złego ducha na ducha świętego:

²³⁸ Należy zaznaczyć, że pastor przywiązywał dużą wagę do miejsca, w którym przechowywał talizmany i specyfiki: zamykał je w specjalnie do tego przeznaczanej puszcze metalowej głęboko ukrytej w szafie.

„Jak jest ktoś opętany to wyjmujemy z niego złą duszę i zastępujemy ją duchem świętym. Egzorcyści, wykształceni do tego luterkańscy *pianji* ubrani na białą kładą rękę na jego głowie – to sam Jezus Chrystus mówi wtedy: „Ja kładę rękę na waszej głowie” w tym momencie, cała jego siła przechodzi na niego” (w. 60).



Fot. 33 – Kapłan Kościoła *Apokalipsy* przytrzymuje opętaną przez nieznane siły dziewczynę. Dopóki duchy nie ujawnią mu swojego imienia, dziewczyna nie uwolni się od nich. Woda pomaga w wypędzeniu ducha z ciała opętanej. Mahajanga (19.XI.2009).

Podobne do luterkańskich praktyki podejmowane są przez przywódców malgaskiego Kościoła Apokalipsy (fot. 33).

„Według nas [wiernych Kościołowi Apokalipsy] przodkowie nam nie pomagają, to sam Bóg (*Andriamanitra*) nam pomaga. Dla nas to nie jest dobrze mówić, że "Bóg nas błogosławi i przodkowie też". Bóg nas błogosławi, bo to on stworzył przodków (*razana*). Ale oni już umarli. Więc nie ma relacji między przodkami i Bogiem, to sam Bóg nam pomaga. To jest napisane w Biblii” (w. 61).

Najwyższą instancją pozostaje Bóg, a drogą do uzyskania jego pomocy i wsparcia jest jedynie modlitwa: „Jeśli jesteśmy wierni [Bogu], możemy nawet nie iść do lekarza.

Większość naszych wyznawców, 70%, nie chodzi do lekarza. Bo żyją z wiarą tylko. Żyją w wierze” (w. 61).

Podobne znaczenie przypisywane modlitwie występuje u wyznawców popularnego na Madagaskarze kościoła Jesosy Mamonjy (w. 46). Jeśli wyznawca Apokalipsy zwraca się o pomoc do *czumba*, obowiązkiem księdza jest nawrócenie go na właściwą ścieżkę:

„My nie oceniamy tradycji przodków (*fomba razana*). Uważamy, że to przeciwieństwo modlitwy (*fivavahana*) chrześcijańskiej. Uczymy go prawdziwej modlitwy i wie też o fałszywej. Ale jeśli zwróci się do tych fałszywych, pojawią się jakieś konsekwencje w jego życiu” (w. 61).

W Kościele Apokalipsy przeprowadzanie egzorcyzmów stanowi regularną praktykę. Do księdza zgłaszają się najczęściej dobrowolnie osoby, które cierpią na ciele bądź duszy z powodu opętania przez złe duchy. Zła passa, nieszczęście w rodzinie, pogarszający się stan zdrowia czy problemy finansowe mogą być spowodowane według wyznawców Apokalipsy „demonicznym opętaniem”.

Słowo *czumba* traktuje się jako imię (*anarana*) złego ducha: na równi z *kalanori*, *fanahy ratsy*, *lolo*, *biby*, *bilo*, *devoli*, *Satan*, *Vazimba*²³⁹. Wszystkie te „duchy”²⁴⁰ traktowane są jak siły zła, a warunkiem ich wypędzenia z ciała opętanego i kwintesencją seansu egzorcystycznego jest zmuszenie danego ducha do wypowiedzenia za pośrednictwem swojej ofiary własnego imienia. Po wypędzeniu złej siły z ciała opętanego, ksiądz zastępuje go duchem świętym.

²³⁹ *Kalanori* to niewidoczne dla zwykłych ludzi gnomy, które mogą zostać przywołane przez ich medium, jednak nie są duchami zmarłych, tylko żywymi, choć niewidocznymi istotami żyjącymi na podobieństwo ludzi. *Fanahy ratsy* to „złe duchy” przyrody. Na duchy mówi się też *lolo*, *biby* i *bilo*. Natomiast od wpływów chrześcijańskich wywodzą się nazwy istot złych, krzywdzących ludzi: *devoli* i *Satan*. Wspomniany już wcześniej lud *Vazimba*, uważany jest powszechnie za praprzodków Malgaszy, pierwszych „ojców”, obecnie duchów.

²⁴⁰ Nieznajomość charakteru poszczególnych istot przywoływanych przez księdza podczas egzorcyzmów, ujawnia się w traktowaniu np. *kalanori* jako duchów mogących wchodzić w ciała ludzkie na podobieństwo np. duchów *czumba*. *Kalanori* – według ich wyznawców – to niewidzialne, małe istoty, które nie zamieszkują ciała swoich pośredników, tylko przychodzą do nich, kiedy są przywołane.

- Stanowisko muzułmanów



Fot. 34 – Muzułmanie siedzący przed meczetem. Mahajanga.



Fot. 35 – Jeden z meczetów w Mahajanga, na alei Charles de Gaulle'a .

Wyznawcy islamu z którymi rozmawiałam w Mahajanga, reprezentują postawę świadomą wobec fenomenu *czumba*. Ich wypowiedzi i zdanie na temat kultu jest ewidentnie przemyślane: oparte na rzeczywistym doświadczeniu i niejednokrotnie na osobistym uczestnictwie w ceremoniach *czumba*.

Przynależność do islamu jest ważnym czynnikiem kulturotwórczym i unifikującym wspólnotę muzułmańską w Mahajanga, szczególnie w odniesieniu do imigrantów ekonomicznych pochodzących z Komorów, Seszeli i Mauritiusa, którzy stanowią *gros* tej społeczności. Większość z nich reprezentuje wykształconą i zamożną elitę miejską, trudniącą się od pokoleń przede wszystkim handlem, często studiującą w szkołach wyższych i koranicznych. Tutejsi muzułmanie posiadają głęboką wiedzę na temat zasad swojej religii, zdają sobie też sprawę z istniejących szczególnie w przeszłości Mahajanga antagonizmów na tle religijnym, ekonomicznym i etnicznym.

Szczególnie moi młodzi rozmówcy (mężczyźni od 18 do 28 lat) wykazywali duże zainteresowanie tematem związanym ze znaczeniem fenomenu *czumba* oraz stosunkiem doktryny islamu wobec tego kultu. Zdawali sobie sprawę z zasięgu kultu *czumba* w Mahajanga, a ich wiedza dotycząca przebiegu ceremonii, właściwości duchów *czumba* i pochodzenia tego wierzenia, pochodziła często z wcześniej przeprowadzonych dyskusji z wyznawcami czy medium *czumba*. Znajomość tematu oparta była też na obserwacji podobnych kultów np. na Komorach, na dostrzeganiu podobieństw fenomenu *czumba* do innych objawów kultu przodków w Afryce, wreszcie do żywej i akceptowanej w tradycji muzułmańskiej wiary w dżiny.

Większość informatorów muzułmańskich, rozpoczynała wywody dotyczące osobistego stosunku do kultu *czumba* od przedstawienia oficjalnego stanowiska islamu, powołując się na konkretne ustępy Koranu czy tradycyjne doktryny religijne:

„Czumba nie ma nic wspólnego z religią islamską. Bo u nas jest tylko jeden Bóg, który pracuje i wymaga. Diabeł chciałby tylko zniszczyć całą ludzkość, zniszczyć raj. Robi wszystko, żeby przyciągnąć ludzi. Przemienia się” (w. 31). **„Czumba to może jedna z wersji diabła!”** (w. 32).

Kult *czumba* oraz inne wierzenia malgaskie związane z opętaniem człowieka przez ducha bądź ze spotkaniem z innym istotami (np. małymi, niewidzialnymi ludźmi

zwanymi *kalanori*) porównywane są do „systemów demona” i szatańskich pokus wysyłanych przez obecne w tradycji muzułmańskiej dżinny.

Moi rozmówcy wspominali, iż także literaturze muzułmańskiej występują złe duchy, które mogą pojawić się pod postacią ludzką bądź w innych formach, nie zdradzając na pierwszy rzut oka swojej nadprzyrodzonej natury:

„Bo na przykład są demony, które się nam pokazują, demony muzułmańskie. Narzucają się komuś chociażby podczas modlitwy. Nie zgadzają się. Zwalczają główne zasady religii muzułmańskiej. I narzucają swoją wolę, swoje wymagania: «nie módl się 5 razy dziennie, tak jak to mówi islam! Musisz zrobić to i to i to... nie robić tego i tego». Jego wymagania są całkowicie sprzeczne z wymaganiami muzułmańskimi. Dlatego prawa islamu mówią, że takie osoby nie są prawdziwymi muzułmanami. A *czumba* to system demona” (w. 31).

Jednocześnie powszechne jest wśród muzułmanów przeświadczenie o potędze duchów *czumba* i ich mocy czyniącej zarówno dobro, jak i sprowadzające najokropniejsze nieszczęście. Wierzenia z nimi związane są nierozłącznym elementem szanowanej przez większość imigrantów tradycji malgaskiej (*fomba malagasy*):

„Większość cudzoziemców, takich jak my, co tu przyjechali, przez pierwsze dni, na początku, nie wierzy w to [duchy *czumba*, *kalanori*]. Nie wierzymy w to. Ale w miarę upływu czasu, widzimy, patrzymy... Większość z nas trzyma się przy naszej wierze, nie wierzymy w to, ale nie oceniamy tego, bo wiemy, że mają wielką moc, siłę, która nawet może zabić! Ja wolę trzymać się na uboczu, nie oceniać, czy to dobre czy nie, to nie mój problem! Boję się!” (w. 33); „Osobiście nie lubię mówić, że jestem całkowicie temu przeciwny, bo dla wielu ludzi tutaj to ważne. Przyznaję, że istnieją rzeczy, których nie można banalizować, np. istnieją zjawiska paranormalne, dziwne, których się trochę obawiam. Nie można z tego żartować” (w. 32).

Oprócz porównania kultu *czumba* do wierzeń muzułmanów w dżinny, przyjezdni z wysp komoryjskich wspominali o podobnym kulcie opętania występującym w ich ojczyźnie:

„Na Komorach podobnie jest, nawet może to stamtąd się wywodzi, tylko tam [medium *czumba*] nie piją alkoholu, bo są muzułmanami” (w. 31).

Niektórzy z moich muzułmańskich rozmówców dostrzegali także specyfikę wierzeń występujących ogólnie w Afryce, polegającą na naturalnym synkretyzmie występującym we współczesnej kulturze duchowej:

„Będąc Afrykańczykami widzimy rzeczy, których nie da naukowo się wytłumaczyć. Dla islamu to po prostu kłamstwo. Według mojej religii tłumaczymy, że Bóg stworzył dżinny i duchy, aby miłować Boga. A w Afryce duchy zmarłych i przyrody to jedność, stanowią jedność z naszym światem. Nie da się o tym zapomnieć” (w. 32).

- Dyskurs osób związanych z kultem *czumba* poprzez relacje handlowe



Fot. 36 – Stoisko przeznaczone dla medium *czumba*: różne rodzaje drzew, ziół, kamieni, muszli oraz koralików i świętej wody. Mahajanga, bazar Mahabibo.

Bardzo specyficzny zakres wiedzy dotyczący fenomenu *czumba* mają osoby, które łączą z wyznawcami oraz medium *czumba* relacje handlowe, a więc sprzedawcy ziół i lekarstw (fot. 37 i 38), używek (alkoholi, tabaki, papierosów) i tkanin.

Warto zwrócić uwagę na ogrom skali handlu wyrosłego na bazie zapotrzebowania duchów *czumba* i konieczności obsługi ceremonii. Na największych targowiskach Mahajanga: Mahabibo (tzw. *bazary be*) i Tsaramandroso, stoiska obsługujące kult zajmują jeden z sektorów targu. W zależności od wielkości targu jest to około 5-20 stanowisk oferujących wszelkie artykuły potrzebne do prawidłowego przygotowania i obsługi ceremonii, lekarstwa naturalne, kory drzew, zioła, koraliki i perfumy.

Właściciele stoisk z lekarstwami i specyfikami pomocnymi przy leczeniu zarówno dolegliwości ciała, jak i ducha, są zazwyczaj Malgaszami o dużym doświadczeniu w swoim fachu, znającymi właściwości ziół i ich zastosowanie. Z wielu historii zasłyszanych od klientów – będących często medium *czumba* lub ich klientami kupującymi specyfiki zgodnie z nakazem ducha – dowiadują się o dokonaniach duchów i ich wielkiej mocy.



Fot. 37 i 38 – Sprzedawcy ziół i lekarstw przeznaczonych m.in. do ceremonii *czumba*.
Mahajanga i Antsirabe.

Moi rozmówcy podkreślali niejednokrotnie, że efektywność specyfików i ziół przez nich sprzedawanych zależy w dużej mierze od mocy *hasina* danego ducha. Na podobnej zasadzie, wedle której mechaniczne odczytanie znaków zapisanych w układzie nasionek służących do wróżb *sikidy* nie wystarcza, by nabrały one mocy, także wiedza związana z medycyną naturalną nie oznacza automatycznie umiejętności udzielania chorym pomocy. Tylko przodkowie *razana* oraz właściwie przeprowadzone czynności przygotowawcze mogą sprawić, że umiejętnie dobrane zioła nabiorą uzdrawiających bądź magicznych właściwości.

Zarówno sami właściciele stoisk, jak i zatrudniani przez nich sprzedawcy, obawiają się potęgi duchów *czumba*. Niezależnie od wyznania, wieku i pochodzenia społecznego czy etnicznego, fakt częstego kontaktowania się z medium *czumba* oraz pośredniczenie w dostarczaniu istotnych podczas ceremonii rekwizytów i lekarstw sprawia, że sprzedawcy – w ich mniemaniu – należą do kręgu potencjalnie zagrożonych. Wymagające duchy królewskie mogą bowiem obarczyć ich odpowiedzialnością za przekazanie niewłaściwych ziół czy nie odpowiadających ich zachciankom specyfików.

Jeden ze sprzedawców opowiedział mi historię – przekazywaną po fachu na zasadzie groźby – o chciwym handlowcu, który namówił do kupna starych ziół schowanych podstępnie wśród świeżych. Straciły one już swoje właściwości, jednak sprzedawcy zależało na zarobku: naiwnie wierzył, że duch *czumba* nie zauważy jego podstępu. Oszust został ukarany już w momencie, w którym duch *czumba* nie tyle zauważył suche zioła, ile odczuł brak siły *hasina* w dostarczonych specyfikach. Sprzedawca został dotknięty śmiertelną chorobą, a na całą jego rodzinę została przez *czumba* rzucona klęska.

Starsi właściciele i sprzedawcy są zazwyczaj bardziej zaznajomieni ze szczegółami ceremonii oraz właściwościami sprzedawanych przez nich towarów: terminologia przez nich stosowana jest specjalistyczna, zakres słownictwa szerszy od ich młodych, niedoświadczonych pomocników. Obie grupy unikają wypowiadania imion *czumba* oraz rozmów na temat ich właściwości, przynależnych im rekwizytów czy zachowania. Powodem takiego postępowania jest obawa przed interwencją ducha, niepomyślny zwrot przeznaczenia *vintana*.

Zapytany przeze mnie o istotę kultu *czumba*, jeden z młodych sprzedawców porównał go do religii, w której najwyższą instancją jest sam bóg *Zañahary*:

„To jest taki kult, tak jak my chodzimy do kościoła żeby rozmawiać z Bogiem, modlić się. Oni mają *czumba*” (w. 39). „*Zaňahary* to taki szef *czumba*. Mówią [wyznawcy *czumba* kupujący u nich towar] że to nie dla *czumba* tylko dla *Zaňahary*. To tak jak my mówimy Allah albo Jezus, oni mówią *Zaňahary* albo *czumba*” (w. 40).

Sprzedawcy alkoholi i papierosów, handlujący w oddzielnych stoiskach usytuowanych na obrzeżach bazarów, obeznani są z preferencjami poszczególnych duchów *czumba*. Wiedza ta pochodzi nie tyle z uczestnictwa w ceremoniach, lecz z doświadczenia handlowego, z obcowania z wyznawcami *czumba*.

Często zdarza się, że znają zawczasu (z plotek bądź z obserwacji strojów i zachowania klientów) przeznaczenie kupowanych trunków. Niejednokrotnie zwracają im uwagę na możliwość obrazy duchów w przypadku dokonania niewłaściwego zakupu. Znają preferencje poszczególnych *czumba*: wiedzą, który woli tabakę, a który papierosy zagraniczne, który pije tylko rum, a który wyłącznie piwo.

Obeznani są także z zakazem *fady* obejmującym uczestników ceremonii *czumba*, które zobowiązuje do niedotykania trunków zaznaczonych przez medium bądź jego pomocnika za pomocą białej gliny – stają się one w ten sposób własnością ducha. Jedynie *czumba* może decydować o podzieleniu się alkoholem ze swoimi klientami, bądź poczęstowaniu papierosem kogoś z obecnych na ceremonii. Jeśli po ceremonii niektóre z zakupionych rarytasów nie zostaną skonsumowane, będą przechowane w specjalnej szafce aż do momentu, w którym duch zaszczyci swoją obecnością jego wyznawców.



Fot. 39 – Sprzedawczyni tkanin *lamba* na ulicy w Mahajanga.

Stosunek handlarzy o pochodzeniu hinduskim – zwanych powszechnie Karana²⁴¹ – wobec wyznawców i medium kultu *czumba*, jest oparty prawie wyłącznie na informacjach przekazanych im przez klientów. Przychodzą do Karana ze względu na posiadany przez nich duży wybór tkanin oraz strojów sprowadzanych z Indii i Chin, niezbędnych do przeprowadzenia ceremonii i wyrażenia szacunku wobec duchów przodków.

Wypowiedzi Karana wyróżniają się na tle dyskursu Malgaszy czy innych handlowców, dość cynicznym podejściem – nie tyle do faktu rzeczywistego istnienia duchów *czumba*, ile do praktyk i formy obrzędowej związanej z kultem *czumba*.

Ze względu na ograniczoną właściwie do kontaktów handlowych styczność z wyznawcami i medium *czumba* – klientami Karana – kult ten postrzegany jest poprzez pryzmat ogromnych wydatków, do jakich „zmuszani” są wierni. Odpowiedzialnością za doprowadzanie uczciwych, najczęściej biednych ludzi do skrajnej nędzy finansowej,

²⁴¹ Pojęcie Karana odbierane jest jako pejoratywne, wręcz agresywne, określające „obcych”. Termin ten wywodzi się zapewne od słowa „Koran” (Emoff 2002b: 49). Odnosi się zazwyczaj do różnorodnej wewnętrznie grupy społeczno-kulturowej wywodzącej się z Północno-Zachodnich Indii, wyznających w większości islam. Do Karana zalicza się też tzw. Banians, czyli hinduiści pochodzący z Półwyspu Indyjskiego i diaspory (Blanchy 1991: 191). W 2001 roku Ministerstwo Spraw Zewnętrznych Indii oszacowało ilość potomków Hindusów na Madagaskarze na ok. 25.000. Według danych z 2010 zebranych przez organizację Joshua Project, mniejszość Karana wynosi na Madagaskarze 62.000.

obarczają Karana nie tyle duchy *czumba*, lecz ich medium. To narzucane przez nich zasady dotyczące sprostania potrzebom materialnym ducha sprawiają, że wielu wyznawców *czumba* pogrąża się w coraz większej nędzy. Jeden z moich rozmówców Karana, zauważa:

„O ile wiem, wołają przodków, duchy, a te duchy ich wołają, i, według ich wierzenia te właśnie duchy im pomagają w rozwiązywaniu ich problemów. (...) Oni tu przychodzą, szukają u nas w sklepie *lamba* i tego wszystkiego i spotykają się, mają swoją wiarę, to jest coś świętego u nich, przywołują... i dużo, dużo kobiet, mężczyzn ma tego ducha, przywołują tego ducha osoby, które są nieszczęśliwe, które mają problemy, zwracają się do nich... No cóż, stało się to też pewnego rodzaju handlem dla tych ludzi, którzy mają *czumba* w swojej głowie...” (w. 40).

Karana mieszkający z Mahajanga podzieleni są na pięć głównych grup społeczno-religijnych i wyznają w większości islam szyicki (grupy Bohra, Isma'ili, Khodja), sunnicki (Sunni Surti bądź Kutchi – w zależności od pochodzenia geograficznego) bądź hinduizm (Banians). Uważają więc za sprzeczne łączenie wiary w duchy z zasadami jakiegokolwiek religii monoteistycznej. Jeden z przedstawicieli szyitów Bohra²⁴², określił zwracanie się po pomoc do duchów jako akt desperacji ich wyznawców:

„Według mnie [medium i wyznawca *czumba*] to ktoś, kto jest zdesperowany w środku, ma jakieś problemy, ksiądz nie może ich już rozwiązać, imam nie może ich rozwiązać – no to tylko przykłady – ich religia nie może ich rozwiązać i pojawi się ktoś, kto im powie, że to *czumba* rozwiąże te problemy, no i tak! Żeby to zrobić marnują pieniądze, bo mają te problemy i muszą je rozwiązać. Czasem mówią, że udało się rozwiązać problem, a jak nie, to mówią, że *czumba* ich zdradził – ale to dopiero po wydaniu miliona ariary! To tak” (w. 40).

Kupcy Karana uważają fenomen *czumba* za istotny nie tylko w odniesieniu do życia codziennego wyznawców *czumba*. Podkreślają pozytywny wpływ kultu na gospodarkę miasta oraz na jego rozwój ekonomiczny. Według wypowiedzi moich rozmówców, ceremonie dostarczają jednak pieniędzy nie tylko wielu handlowcom

²⁴² Stosuję tutaj pisownię przyjętą przez badaczkę tej mniejszości na Madagaskarze, Sophie Blanchy – spotykana jest też pisownia Bohora. Szyicki odłam Bohra, przyjęty w XI wieku przez tę kastę kupców indyjskich jest najliczniejszy, a jego członkowie uważani za najbardziej przedsiębiorczych wśród Karana w Mahajanga. Większość meczetów oraz szkół koranicznych w Mahajanga zostało przez nich ufundowanych. Wielopokoleniowa tradycja zajmowania się handlem utrwaliła się w samym etnonimie: Bohra wywodzi się z języka gudżarati od terminu *vohorvu* oznaczającego „handlować” (Blanchy 1991: 193).

obsługującym ceremonie i święta związane z kultem *czumba*, ale także wzbogacają wielu „fałszywych medium”.

„Jak widzą, że to [służba duchowi *czumba*] przynosi dużo pieniędzy, pojawiają się ludzie, którzy mówią: My też mamy *czumba* – podczas gdy oni nic nie mają! Zaczęli, nauczyli się naśladować *czumba* żeby przyciągnąć ludzi. [mówi ciszej] To bardzo owocny handel, proszę Pani” (w. 40).

Kult *czumba* postrzegany jest z perspektywy kupców Karana przede wszystkim jako aparat przymusu skłaniający jego wyznawców do wydawania pieniędzy. W dyskursie przedsiębiorczych sprzedawców aspekt ekonomiczny kultu podkreślany jest w największym stopniu. Równocześnie Karana przyznają, że to właśnie wyznawcy *czumba* przynoszą im główny zysk, dlatego zdobywanie wiedzy na tematy dotyczące praktycznych aspektów kultu sprzyja ich sprzedaży.

Handlarze Karana są dobrze zorientowani w preferencjach poszczególnych duchów *czumba*, tkaninach zamawianych przez medium czy tych, przeznaczonych na dary. Zdają sobie sprawę, że „moda” i upodobania poszczególnych duchów zmieniają się: szczególnie w kwestii kapeluszy i nakryć głowy, następuje wyraźne przesunięcie zainteresowania w stronę mody europejskiej czy amerykańskiej, a odejście od tradycyjnych wzorców:

„ [Wyznawcy *czumba*] mają wielkie wymagania. Mówią nam np. Chcemy *lamba*, która będzie miała [wzór z] zebu i musi być koloru granatowego, dokładnie. Jeśli jest białe z paskami żółtymi u dołu, to jest to specjalnie dla *czumba*. I nawet przed chwilą pojawił się klient, który kupił właśnie tę tkaninę. Ten czerwony to specjalna tkanina dla prześcieradła *czumba*. Potrzeba też serwetki, chcą chusteczki, chcą białej koszuli z kieszenią, żeby włożyć papierosy. Chcą wszystko to dla *czumba*. Dużo rzeczy mu trzeba! Trzeba chusteczki, z którą chodzi, biały talerzyk, który musi być obowiązkowo biały, wszystko to jest dla *czumba*, to kupują u nas i idą od razu z tym tam” (w. 40).

Kwestie dotyczące przebiegu ceremonii, kalendarza obrzędowego *czumba*, znaczenia kultu czy charakteru duchów zajmują sprzedawców o tyle, o ile potrzebne są one do wzrostu poziomowi sprzedaży. Znany jest im na przykład zakaz *fady* nie pozwalający większości wyznawcom *czumba* i medium dokonywać zakupów dla duchów we wtorki: wtedy Karana planują raczej przyjmowanie dostaw od hurtowników, a nie

sprzedaż detaliczną. Niektórzy z moich informatorów planowali zamykanie kramów bądź inwentaryzację właśnie w dni uznane za *fady* dla wyznawców *czumba*. W interesie handlowców jest też uaktualnianie wiedzy na temat najmodniejszych wzorów tkanin po to, by móc sprzedać jak najwięcej podczas święta *fanampoa*:

„Tutaj np. znajduje się wielkie miejsce *czumba*, to *czumba* Andriamisara tutaj, i co roku, w miesiącu lipcu, ma miejsce wielkie święto *fanampoa*. Oni tam są, przychodzą, szukają u nas w sklepie *lamba* i tego wszystkiego i spotykają się, mają swoją wiarę, to jest coś świętego u nich, przywołują... (...) Ludzie, którzy tu pracują [na targu] muszą mieć towar, dużo specjalnego towaru dla *czumba*, bo *czumba* jest na fali teraz! Jeśli by nie było *czumba* my [sprzedawcy] byśmy nic nie mieli! Tak jest! To wielka klientela! Grupa przychodzi, grupa dziesięcioosobowa i byście zobaczyli, co najmniej zostawia dwa miliony na dzień i to wszystko to dla *czumba*!”
(w. 40).

Poszczególni sprzedawcy zbierają od swoich klientów informacje dotyczące upodobań *czumba* i dostępności nowych wersji tkanin czy nakryć głowy. Od stopnia znajomości zmiennych preferencji duchów zależeć będzie ilość sprzedanych towarów. Grupa handlowców Karana nie angażuje się jednak osobiście czy emocjonalnie w kult *czumba*: uważa się za otwartych, tolerancyjnych wyznawców islamu bądź hinduizmu. Większość Indusów to bowiem kolejne pokolenia emigrujące zarobkowo bądź dołączające do rodzin osiadłych od dawna na Madagaskarze. Postrzegają siebie jednak mimo wszystko jako „obcych” i nie dążą do całkowitej asymilacji z kulturą malgaską, ile raczej jej pokojowej akceptacji.

Zarówno z punktu widzenia obyczajowości, religii, wykształcenia czy wreszcie stopnia zamożności, Karana różnią się od większości Malgaszy mieszkających w Mahajanga. Uważa się, że to oni założyli miasto Mahajanga pod koniec XIX wieku i przyczynili się do rozwoju handlu, co też stało się przyczyną zaczepek zbrojnych ze strony Malgaszy na przełomie XX i XXI wieku. W latach pięćdziesiątych opanowali oni handel tekstyliami szczególnie na zachodnim wybrzeżu Madagaskaru, prześcigając konkurencję chińską (Thompson 1965: 275).

W związku z bardzo długą tradycją osadnictwa Indusów na Madagaskarze, szanują oni kulturę gospodarzy wyspy, władają też bezbłędnie językiem malgaskim²⁴³, co zapewnia im większe orientowanie się w lokalnych tradycjach, kwestiach dotyczących mentalności i charakteru Malgaszy. Pragmatyczne podejście do życia w Mahajanga, będące wypadkową wykonywanego przez nich tradycyjnie zawodu (handlu) oraz pamięci o prześladowaniach na tle etnicznym i religijnym w tym mieście, podpowiada im dość zdystansowaną, choć czujną ocenę fenomenu *czumba*.

Potomkom Indusów wyznania muzułmańskiego bliższa jest znajomość malgaskich praktyk związanych z wróżbiarstwem i astronomią, niż kult *czumba* i wiara w „opętanie” przez duchy. W świetle nauk islamu, astronomia jest zakazana, jednak wiara w magiczne i ochronne właściwości wersetów Koranu czy talizmanów (nazywane przez Karana *hirji*), oraz popularność tzw. praktyk ludowych, sprzyjają zainteresowaniu Karana analogicznymi tradycjami występującymi na Madagaskarze²⁴⁴.

Znana praktyka wróżbiarska *sikidy*, dzięki której wróżbici *mpisikid* odczytują wolę przodków, to jedna z wielu dziedzin tradycyjnej wiedzy malgaskiej pochodząca z kultury arabskiej. Przywiązywanie wagi do znaczenia kierunków kardynalnych, zasad astronomii i ich oddziaływanie na życie i przeznaczenie człowieka, to wierzenia świadczące według Karana o wpływie islamu ludowego – być może wywodzącego się geograficznie z Indii czy Pakistanu – na tradycje malgaskie.

W sytuacji nagłego zwrotu przeznaczenia, ciężkiej choroby, porodu, ważnego egzaminu czy problemów w pracy, muzułmańscy przedstawiciele Karana udają się do mistrzów koranicznych bądź do wędrownych mędrców (*Alim*) i proszą ich o poradę²⁴⁵.

Popularna wśród Karana jest wiara w magiczne właściwości pisma arabskiego i Koranu: często spotyka się praktykę umieszczania talizmanów ochronnych – zwanych czasem z malgaskiego *ody* – na framudze drzwi sklepu czy domu bądź noszenie przy ciele fragmentów Koranu. Jeden z moich rozmówców wspomniał o ochronnych

²⁴³ Karana z Madagaskaru posługują się na co dzień, co najmniej trzema językami: malgaskim, francuskim i w zależności od pochodzenia: gudżarati, urdu lub hindi. Ze względu na kontakty handlowe, znają często suahili i angielski (Blanchy 1991: 305).

²⁴⁴ Blanchy wspomina o korzystaniu przez Karana z Madagaskaru z tzw. „praktyk ludowych”, które według jej rozmówców wywodzą się z tradycji ludowych pochodzących z Indii bądź z Iranu (Blanchy 1991: 304).

²⁴⁵ O podobnych praktykach wspomina Blanchy w opisie swoich badań nad mniejszością Karana na Madagaskarze (Blanchy 1991: 304).

właściwościach swojego osobistego talizmanu w stosunku do sił duchów *czumba* czy złych mocy wysyłanej przez zazdrosną o powodzenie konkurencję bądź przez klientów.

Zdarza się także, że Karana zwracają się z prośbą o rozwiązanie swoich problemów do wróżbitów *mpisikidy*, natomiast dużo rzadziej – do medium *czumba* (w. 17, 20, 45).

Grupę zdecydowanie bardziej zasymilowaną i otwartą na wierzenia malgaskie niż Karana, stanowią wspomniani już wcześniej muzułmanie pochodzący z okolicznych wysp (Komory, Seszele, Mauritius). Związek religii i magii, religii monoteistycznej z wierzeniami popularnymi, współbrzmi także z praktykami religijnymi występującymi wśród innych społeczności muzułmańskich funkcjonujących na obszarze Oceanu Indyjskiego oraz w Afryce (Blanchy 1991: 304).

Skrajnie różniącą się postawę wobec kultu *czumba* i wszystkich innych aspektów kultury malgaskiej, przyjmują chińscy emigranci zarobkowi, których największa fala przybyła do Mahajanga około pięciu do dziesięciu lat temu²⁴⁶. Mimo nieodległego w czasie osiedlenia się na wyspie, opanowali oni handel tekstyliami, sprzętem elektronicznym oraz napojami alkoholowymi na Madagaskarze. Obecnie zajmują oni w Mahajanga przede wszystkim pozycje kierownicze w firmach handlujących sprzętem elektronicznym (głównie telefonie komórkowe, sprzęt RTV i AGD) oraz artykułami sprzedawanymi hurtowo (tekstylia, przedmioty ozdobne).

Historia przybycia Chińczyków na Madagaskar pokrywa się w dużej mierze z okolicznościami pojawienia się Karana²⁴⁷. O ile mieszkańcy dzisiejszych Indii i Pakistanu preferowali osiedlać się w miastach, społeczności chińskie potrafiły odnaleźć się także na prowincji: tam łatwiej integrowali się z Malgaszami.

Pierwsi Chińczycy dopłynęli do miast portowych Madagaskaru pod koniec XIX wieku i zatrzymali się tam z zamiarem prowadzenia działalności handlowej. Powszechnie znana jest akcja przeprowadzona w 1897 roku przez francuskiego generała Josepha Gallieni, która polegała na zaprzęgnięciu około 3.000 Chińczyków pochodzących z

²⁴⁶ Według danych z 2010 r. zebranych przez organizację Joshua Project, mniejszość chińska wynosi na Madagaskarze 49.000. Według danych z encyklopedii internetowej z 2007 roku, można tę liczbę szacować na 40.000-60.000. Jest to trzecia największa w Afryce diaspora chińska.

²⁴⁷ W odróżnieniu od kupców chińskich, którzy dotarli na Madagaskar bezpośrednio z Chin, Indusi przybyli na Madagaskar przez Zanzibar bądź Afrykę Wschodnią (Thompson 1965: 274).

północnego Wietnamu do budowy kolei relacji Tananarive-Tamatave²⁴⁸ (Thompson 1965: 272). Podczas jego panowania²⁴⁹ nastąpił największy dotychczas wzrost populacji nie-malgaskiej na wyspie. Część przyjezdnej siły roboczej została na Madagaskarze i zainicjowała tam – głównie w ośrodkach miejskich i portach wschodniego Madagaskaru – powstanie pierwszych znaczących społeczności chińskich. W okresie kolonialnym Chińczycy potrafili zachować własną odrębność kulturową i ekonomiczną, pozostając równocześnie pokornymi podwładnymi francuskiego systemu kolonialnego. Niektórzy nawrócili się na chrześcijaństwo i przyjęli obywatelstwo francuskie, jednak rzadkie były małżeństwa z Malgaszami: społeczność chińska pozostawała raczej zamknięta na obce wpływy (Thompson 1965: 272).

Obecnie większość Chińczyków przybywa na Madagaskar w celach handlowych, na kontrakty w misjach dużych korporacji. Oprócz większych miast: Antananarywy, Tamatave czy Diego Suarez, w których Chińczycy stanowią dość spójną i zintegrowaną grupę, brak widocznej działalności kulturalnej z ich strony. Odnotowana w pierwszym okresie ich migracji chęć nauczania i rozpowszechniania języka chińskiego wśród Malgaczy i młodszych pokoleń Chińczyków urodzonych już poza krajem macierzystym, obecnie nie jest dostrzegalna.

Na co dzień Chińczycy mieszkający w Mahajanga utrzymują niewielką styczność z Malgaszami, zaś większość dnia spędzają w pracy, zazwyczaj w pokoju oddzielonym od sklepu czy biura. Specyfiką organizacji ich pracy jest posługiwanie się malgaskimi pośrednikami w razie potrzeby kontaktowania się z Malgaszami: zarówno klientami, jak i partnerami handlowymi. Pośrednik ten – najczęściej zaufany sprzedawca-kobieta – porozumiewa się ze swoim chińskim zwierzchnikiem za pomocą wspólnie utworzonego przez nich języka będącego uproszczoną, niegramatyczną wersją malgaskiego o bardzo ograniczonym zasobie słownictwa.

Próba bezpośredniego porozmawiania z chińskim kierownikiem powoduje jego złość bądź wycofanie się. Powszechnym zachowaniem uwidaczniającym się między innymi podczas prób rozmowy o kulturze Madagaskaru, jest też ukrywanie się za ekranem komputera, nie podnoszenie wzroku na rozmówcę, nerwowe chichotanie, odpowiadanie za pomocą samogłosek.

²⁴⁸ Według opinii powszechnej, to wtedy zostały spopularyzowane słynne dziś na Madagaskarze ryksze zwane *pousse-pousee*.

²⁴⁹ Joseph Gallieni sprawował urząd gubernatora francuskiego na Madagaskarze od 1896 do 1905 roku.

Chińczycy, z którymi rozmawiałam w Mahajanga, mieszkają i pracują tam od ośmiu do osiemnastu lat. Żaden z nich nie potrafił dokładnie określić wielkości swojej społeczności: nie stanowią oni zintegrowanej mniejszości, nie posiadają własnych świątyń czy domów kultury. Nie wykazują zainteresowania kulturą, muzyką, językiem i mentalnością Malgaszy. Nie spotkali się z tak powszechnymi i często używanymi słowami jak *fomba* (zwyczaj), *fady* (zakaz), *razana* (przodkowie), wreszcie *czumba* (duchy, medium, kult *czumba*). Tylko jedna z moich chińskich rozmówczyń zauważyła różnicę w klimacie Madagaskaru i Chin, w zwyczajach żywieniowych, odmiennym typie włosów (w. 48). Fenomen *czumba*, choćby nawet wyłącznie z opowieści, zapośredniczonych obserwacji czy plotek – nie był im znany.

W opinii powszechnej Malgaszy, Chińczycy uchodzą za zamkniętych i pracowitych, sumiennych i skromnych, dlatego też postawa Malgaszy wobec nich jest jednak bardziej neutralna, niż wroga czy niechętna. Kultura chińska czy ich wierzenia nie są widoczne tak, jak ma to miejsce w przypadku Indusów czy emigrantów z wysp Komoryjskich.

Według moich malgaskich rozmówców, można wyraźnie odróżnić mentalność i kulturę chińską od tych, przynależnych do innych przybyszy. Nie zaliczają oni też Chińczyków do kategorii *vazaha*²⁵⁰. W powszechnym odczuciu Malgaszy z Mahajanga, życie Chińczyków podporządkowane jest pracy i nie posiada żadnych styczności i relacji – oprócz handlowych – z malgaskimi mieszkańcami tego miasta²⁵¹.

- Dyskursy białych *vazaha* obecnie i w przeszłości

Stosunkowo nowym obszarem, w którym pojawił się dyskurs dotyczący różnych odmian kultu przodków na Madagaskarze, jest rynek turystyczny. Ta prężnie rozwijająca się gałąź handlu, z którą przede wszystkim cudzoziemcy wiążą duże nadzieje, pojawiła się na Madagaskarze stosunkowo niedawno.

Analizując potencjał turystyczny Madagaskaru oraz jego możliwe wykorzystanie zgodne z zasadami turystyki odpowiedzialnej (*responsible tourism*), Michaela Pawliczek

²⁵⁰ Moje obserwacje nie pokrywają się z opinią Maurice’a Blocha, zgodnie z którą Chińczycy zaliczani byli jeszcze w latach siedemdziesiątych XX wieku przez Malgaszy do kategorii białych, obcych *vazaha* (Bloch 1971: 31)

²⁵¹ Do podobnych wniosków dochodzi Thompson w swoich badaniach nad społecznością chińską na Madagaskarze wykonanych w okresie kolonialnym (Thompson, 1965: 274).

nazywa wyspę „śpiącą pięknnością” i dostrzega w niej nie tylko walory przyrodnicze, ale i „jedyną w swoim rodzaju ludność, łączącą wpływy azjatyckie i afrykańskie, integrującą dawne tradycje we współczesność” (Pawliczek 2008: 41). Autorka dostrzega konieczność włączenia lokalnej społeczności do alternatywnych projektów turystycznych, których powodzenie – równoznaczne z bezpośrednimi korzyściami dla tubylców – zasadzałoby się na zrozumieniu przez odwiedzających „tradycyjnych systemów wierzeniowych” (*traditional belief systems*). Zalicza do nich przede wszystkim kult przodków, system zakazów *fady* oraz specyficzny model komunikacji oparty o pojęcie harmonii i wspólnoty *fihavanana*.

Bez unaocznienia sobie przez przedsiębiorców związanych z branżą turystyczną (dodam: także przyszłych turystów) istoty zapośredniczonego przekazywania informacji, tradycyjnej niechęci Malgaszy do głośnych, otwartych dyskusji i bezpośredniego kontaktu, zaszczepienie modelu turystyki odpowiedzialnej oraz wynikające z niej korzyści dla lokalnych społeczności okażą się trudne do osiągnięcia.

Podczas pierwszego etapu moich badań, decydowałam się nieraz na skorzystanie z doświadczenia przewodników *free-lancerów* z Ambositra, Ansirabe i Mahajanga. Ich otwartość i znajomość okolicy oraz realiów miejscowych, nie szła jednak w parze z elastycznym podejściem do świadczonych usług, co też potwierdziło moją hipotezę dotyczącą dość ograniczonego wachlarza ustalonych na potrzeby turystów tras²⁵². Moja chęć odwiedzenia lokalnych lekarzy *ombiasy* czy wróżbitów *mpisikid* stanowiła dla lokalnych przewodników zawsze duże zaskoczenie: pierwszą reakcją było zazwyczaj zaproponowanie mi innej formy „spędzenia czasu” ujętej w standardowy program turystyczny.

Po dłuższej rozmowie okazywało się, że nie traktują oni spotkania z osobami będącymi w bliskich relacjach z przodkami (wróżbici, *ombiasy*, medium) na równi z obserwacją lemurów czy wycieczką nad wodospad. Wręcz przeciwnie: większość przewodników reagowała dość nieufnie, wykazując pewne obawy, co do rozmów – nawet ze znanymi sobie *ombiasy* – na tematy związane z kultem przodków. Młody przewodnik z Antsirabe nie zgodził się na propozycje takiej pracy, natomiast pomagający mi w

²⁵² Takie podejście do proponowanych tras i „rozrywek”, dyktowane jest zarówno realnymi potrzebami turystów, jak i narzucanymi przez biura podróży formami wypoczynku na Madagaskarze. Opisywana przeze mnie sytuacja odnosi się do przewodników *free-lancerów*, najczęściej nie zrzeszonych w żadnym biurze podróży – są oni zazwyczaj bardziej otwarci na indywidualne potrzeby klientów, nie mają też do czynienia z dużymi grupami turystów.

tłumaczeniu przewodnik z Ambositra starał się skrócić moją rozmowę z *ombiasy* do minimum, mimo otwartego przyjęcia mnie przez samego *ombiasy*.

Chętniejsze do pomocy i bardziej otwarte na wprowadzanie zmian do konwencjonalnych tras turystycznych wydawały się przewodniczki – kobiety. Moje zainteresowanie uważały za zrozumiałe, ponieważ związane z „prawdziwą” kulturą Madagaskaru (fr. *le vrai fomba malagasy*).

Pracownicy biur turystycznych oferujący przyjezdnym różne formy spędzania wolnego czasu, dołączyli niedawno do swoich ofert także profil „kulturalny”. Reklamowanie Madagaskaru jako „wyspy przodków” pojawia się sporadycznie obok promocji atrakcji przyrodniczych (endemiczna flora i fauna Madagaskaru, różnorodność krajobrazów), sportowych (wynajem squadów, rowerów, spływy) czy czysto wypoczynkowych (plaże).

W zależności od regionu, promuje się więc występy grup *hira gasy* (Płaskowyż Centralny), uczestnictwo w ceremoniach powtórnego pochówku *famadihana* (okolice Ansirabe), czy zwiedzanie warsztatów rękodzieła (Ambositra). Oferty tego rodzaju wprowadzane są w większości przez pomysłodawców i inwestorów francuskich, włoskich lub amerykańskich (Pawliczek 2008: 61).

Przewodnicy malgascy pracujący na własną rękę, często korzystają z niektórych rozwiązań, dostosowując swoją pracę do wymagań wzrastającej grupy odbiorców uprawiających modną od niedawna turystykę „świadomą”, zaangażowaną i otwartą na dogłębne poznanie także kultury duchowej kraju.

W rejonie bliższym Mahajanga, agencje oferujące wycieczki w rejon Tsingy de Bemaraha odwołują się w celach promocyjnych także do kultu przodków. Wpisany na listę światowego dziedzictwa kulturowego i przyrodniczego UNESCO, ten wapienny masyw posiada głęboko zinternalizowaną wśród Malgaszy historię mityczną: jest bowiem uważany za ojczyznę *Vazimba*, domniemanych praprzodków Malgaszy. Opowieści o naturze *Vazimba*, ich oddziaływaniu na życie żywych i faktycznego powiązania z praMalgaszami są bardzo różnorodne i liczne²⁵³, jednak wersja przekazywana turystom przez kwalifikowanych przewodników (fr. *guide*) jest niezmienna.

Guide opowiadają turystom o niewidzialnych istotach, bliżej nieokreślonych duchach, które chowają się przed ludźmi w szczelinach skalnych i posiadają wiele

²⁵³ Opisując naturę *Vazimba*, Graeber zaznacza wielość interpretacji tego terminu: w zależności od kontekstu, odnosi się ona do „aborygeńskich” praprzodków Malgaszy, zaginionych przodków o nieokreślonym pochodzeniu, niebezpiecznych duchów wody (Graeber 2007: 219).

zakazów *fady*. Zdarza się, że odbiorcy tych opowieści, mylą przez to liczne wierzenia malgaskie: kult *Vazimba*, małych ludzi *kalanori*, wreszcie wiarę w „żywe trupy” *zombi* i duchy *czumba*. Niejednokrotnie spotkałam się z przewodnikami, którzy celowo nie wyprowadzali z błędu turystów, motywując swoje zachowanie potencjalną możliwością głębszego zainteresowania się tematem przez pytających, a więc i propozycji skorzystania z innych ofert turystycznych²⁵⁴.

Obcokrajowcy *vazaha* (biali) – zarówno ci, przebywający czasowo, jak i ci, przybyli na Madagaskar w celach turystycznych – to przeważnie Francuzi. Włosi upodobałi sobie wyspę Nosy Be, zaś Anglicy, Niemcy i Amerykanie odwiedzają przede wszystkim malgaskie parki narodowe.

Większość turystów przybywających na wyspę w ramach zorganizowanych wycieczek, nie spotyka się z fenomenem kultu *czumba*. Jest to spowodowane nie tyle brakiem ich potencjalnego zainteresowania tym zjawiskiem, ile nieświadomością jego istnienia. W odróżnieniu od obrządku *famadihana*, czy chociażby występów *hira gasy*, nawet stosunkowo łatwo dostępne (w porównaniu z prywatnymi ceremoniami *czumba*) święto *fanampoa* nie włącza się do harmonogramu wycieczek zagranicznych ze względu na swój ruchomy charakter, występowanie ograniczone do jednego miasta i stosunkową hermetyczność.

Prawdopodobieństwo „skomercjalizowania” ceremonii *czumba* na kształt np. pokazów brazylijskich rytuałów opętania *candomblé* jest raczej znikome: zaufanie medium wobec klientów przybywających na spotkanie *czumba* jest traktowane przez niego bardzo poważnie, ponieważ każde nieumiejętne zachowanie w towarzystwie *czumba* może spowodować jego gniew i zemstę. Uczestnictwo w ceremonii – zgodnie z zasadami turystyki odpowiedzialnej, zasadzającej się na postawie otwartej i relatywizmie kulturowym – powinno być poprzedzone zapoznaniem się z medium i zwyczajami *fomba* danego ducha.

Wprowadzenie obcego, białego *vazaha* przez osobę, która zdobyła już zaufanie medium bądź należy do jego rodziny, zazwyczaj okazuje się wystarczające do uzyskania przez niego pozwolenia na uczestnictwo w ceremonii. Mimo tego, część moich

²⁵⁴ Pisząc o problemach związanych z wprowadzeniem w życie zasad ekoturystyki – błędnie rozumianej jako turystyka wyłącznie nastawiona na przyrodę – David Fennell podkreśla wagę przyjęcia przez turystów postawy otwartej i tolerancyjnej wobec innego systemu wartości swoich gospodarzy. Przekraczanie granic państwowych łączy się z przekraczaniem granic kulturowych, o których bardzo często przyjezdni nie zdają sobie sprawy. Agencje turystyczne oraz osoby zaangażowane w projekty turystyki odpowiedzialnej, powinny przyjąć na siebie zadanie wprowadzenia tych zasad (Fennell, 1999: 252).

rozmówców – turystów okazała dość dużą nieufność wobec tego kultu i ostateczną niechęcią do głębszego „wchodzenia” w kulturę malgaską. Niektórzy bowiem uznają tego typu ceremonie za potencjalnie niebezpieczne i związane z bliżej nieokreślonymi siłami zła.

Wiedza na temat fenomenu *czumba* w przypadku większości białych turystów jest melanzem obiegowych wiadomości dotyczących haitańskiego *vudu* i innych kultów opętania przez duchy. Najczęściej kult *czumba* zaliczany zostaje przez turystów do ogólnie pojmowanej „czarnej magii afrykańskiej”. Efektem takiego postrzegania jest pozorna obojętność, przez którą przebija jednak bliżej nieokreślona obawa przed nieznanymi siłami. „Bo to nigdy nic nie wiadomo” – zakończył dyskusję jeden ze spotkanych przeze mnie młodych turystów francuskich²⁵⁵.

Europejczycy – nazywani przez Malgaszy ogólnym terminem biali *vazaha* (biali) – którzy już dłuższy czas pracują i mieszkają w Mahajanga, zdają sobie sprawę z zasięgu zjawiska *czumba* oraz z wagi, jakie ma ono dla życia, ekonomii i organizacji czasu mieszkańców tego miasta.

Często zauważany jest aspekt ekonomiczny ceremonii, wielkie wydatki, jakimi obarczeni są wyznawcy i medium *czumba*. Jeden z moich informatorów porównał przygotowania i koszty ceremonii do zjawiska karnawału brazylijskiego, inni porównywali „szaleństwo” świąteczne z wydatkami tradycyjnie wymaganymi od rodziny podczas organizacji święta powtórnego pochówku *famadihana*. Podkreślana jest obecność wiary w ingerencję duchów przodków na życie Malgaszy także wśród wykształconej warstwy Malgaszy. Jeden z moich rozmówców, przedstawiciel dużej firmy francuskiej, powoływał się na wypowiedzi swojego malgaskiego partnera handlowego, który „mimo ukończenia Sorbony” wykazywał według niego wręcz „za” duży respekt i obawę przed mocami duchów przodków.

Powszechne wśród Europejczyków mieszkających w Mahajanga jest traktowanie kultu *czumba* jako specyfiki nie tyle Madagaskaru, ile szeroko i mgliście pojętej „kultury afrykańskiej”, w której „świat duchów współlistnieje z rzeczywistością żywych”.

²⁵⁵ Cytaty z nienagranych rozmów z „białymi” turystami bądź rezydentami pochodzą z zapisków wykonanych przeze mnie tuż po wykonanym wywiadzie. Część spostrzeżeń pochodzi z zapisków luźnych rozmów i dyskusji.

Mniejszość francuska²⁵⁶ to największa europejska grupa mieszkająca na stałe bądź tymczasowo w Mahajanga, istotna przede wszystkim ze względów ekonomicznych i historycznych. Od 1890 roku Francuzi rozpoczęli kolonizację Madagaskaru, zakładając bazę militarną i administracyjną właśnie w mieście Mahajanga (Heale 1998: 23). Od 1896, wraz z panowaniem gubernatora Josepha Gallieni, Madagaskar przeszedł oficjalnie pod protektorat rządu francuskiego. Został wtedy narzucony język i administracja francuska, które pozostały dominujące aż do 1960 roku, kiedy Madagaskar stał się autonomiczną republiką.

Kult *czumba*, szczególnie w regionie zamieszkałym przez Sakalawa został formalnie zakazany przez kolonizatorów francuskich – zdarzały się przypadki nakładania kar bądź wysyłania do więzienia osób zaangażowanych w tzw. „praktyki antykolonialne” (Emoff 2002: 17).

Cytując fragment raportu jednego z urzędników francuskich za czasów kolonialnych:

„...te praktyki były często przyczyną naszego [urzędników] niepokoju; skłaniają do wielu wykroczeń i stanowią wyraz tak silnych, prymitywnych zwyczajów religijnych, że przyjęcie postawy przeciwnej manifestacjom *czumba* wydaje się niezbędne. Jest to na tyle zasadne, że przyjmują one często charakter epidemii; można bez wątpliwości stwierdzić, że impulsem dla takich ruchów jest większa ilość czarowników [z fr. *sorciers*], skłonnych do wprowadzenia ponownie na tron kolejnego króla, którego głównym celem byłoby polowanie na [białych] *vazaha*” (Aujas 1927: 36).

Praktyki *czumba* nabrały w okresie kolonialnym wymiaru ezoterycznego i prowadzone były w ukryciu przed władzami francuskimi (Estrade 1985: 177). Z tego powodu główne miejsce publicznego kultu przodków *czumba* w Mahajanga – *doany* – zostało przeniesione na peryferie miasta. Uważany przez francuskich urzędników oraz misjonarzy za wyraz kultu diabła potencjalnie zagrażającą bezpieczeństwu kolonii oraz higienie publicznej²⁵⁷, kult przodków królewskich stał się dla jego wyznawców równoznaczny z ideologią antykolonialną i przywiązaniem do rdzennych praktyk religijno-magicznych. Dopiero po zdobyciu niepodległości przez Madagaskar, wyznawcy *czumba* wyszli nieco z ukrycia, a kult nabrał wyraźnego rozpędu i popularności.

²⁵⁶ Według danych pochodzących z 2010 roku, na Madagaskarze znajdowało się około 116.000 Francuzów.

²⁵⁷ Wiele z europejskich interpretacji kultu *czumba* zasadzało się na przesłankach medyczno-psychiatrycznych i łączyły rozpowszechnienie związanych z nim praktyk z nędzą, niedożywieniem, brakiem higieny oraz spowodowanymi tymi czynnikami zaburzeniami psychicznymi wyznawców *czumba*.

Paradoksalne – z uwagi na manifestowaną przez kolonizatorów francuskich wrogość wobec wszelkich przejawów kultu przodków – widoczne są dziś wpływy kultury francuskiej w oprawie ceremonii *czumba* czy w zapożyczaniu przez duchy elementów stroju (np. nakryć głowy, koszuli) nie pochodzących z rdzennej kultury malgaskiej. Charakterystyczne zjawisko glosolalii występujące podczas niektórych ceremonii, przejawia się m.in. w przemawianiu przez *czumba* do klientów w języku francuskim. Akordeon, przekształcony na potrzeby muzyków, jest najbardziej oczywistym elementem kultury francuskiej przeszczepionym na grunt malgaski²⁵⁸.

Kultura francuska promowana jest obecnie głównie poprzez Instytuty Francuskie „Alliance Française”, prężnie działające we wszystkich większych ośrodkach miejskich Madagaskaru. Oprócz kursów języka francuskiego zajmują się promocją malgaskich grup muzycznych, prowadzeniem biblioteki, sponsorowaniem wydarzeń kulturalnych i rozrywkowych w mieście. Z rozmów z zatrudnionymi w placówce w Mahajanga urzędnikami wynika, że ceremonia *czumba* traktowana jest w wyraźnie odmienny sposób od święta *fanampo*. Plakaty reklamujące to ostatnie, są zawieszane w Instytucie, w bibliotece zaś można pożyczyć nagrania archiwalne świąt.

Ceremonie, które odbywają się w domach medium, prowadzące do realnego spotkania z *czumba*, są postrzegane jako odrębne zjawisko, o którym opowiada się niechętnie. Stosowność reklamowania takich ceremonii na podobieństwo święta *fanampo* była zawsze kwestionowana przez moich francuskich rozmówców pracujących w Instytucie.

Jeden z nich zaliczył ceremonie *czumba* do przejawów „animizmu” i „wierzeń”, zaś święto *fanampo* do „kultury dostępnej dla wszystkich” i „spektaklu”. Z takiego podziału wynika przekonanie francuskich pracowników Instytutu Alliance Française o konieczności popierania przejawów „kultury masowej i rozrywki malgaskiej”, zbliżonej w ich odczuciu do „eventu” o charakterze rozrywkowym i teatralnym. Ceremonie *czumba*, określane jako hermetyczne, intymne i niebezpieczne, nie stanowiły przedmiotu zainteresowania francuskiej placówki stawiającej sobie za cel promocję kultury lokalnej.

²⁵⁸ Badacz Ron Emoff wiele uwagi poświęca wpływom muzyki francuskiej (np. rytmowi walca czy znanym melodiom) na twórczość akordeonistów malgaskich wyspecjalizowanych w grze podczas ceremonii *czumba* (Emoff 2002: 143).

Większość Francuzów bądź mieszkańców pochodzenia francuskiego w Mahajanga to osoby pracujące w turystyce oraz zatrudnione w urzędach bądź w firmach francuskich. Młode pokolenie Francuzów, często przyjeżdżających na określony czas, to w dużej mierze pracownicy organizacji pozarządowych i fundacji charytatywnych.

Widoczną w mieście grupą Francuzów są długo przebywający na wyspie, (co najmniej rok lub dwa lata, najczęściej około dziesięciu lat) mężczyźni w wieku emerytalnym bądź przedemerytalnym (w wieku od 60 do ok. 80 lat), traktujący Madagaskar jako tanie, wygodne i dogodne klimatycznie miejsce zamieszkania. Powszechnie grupa ta nazywana jest przez Malgaszy ironicznie mianem *sacodo*, od francuskiego słowa *sac à dos* oznaczającego plecak. Nazwa ta odnosi się do stanu majątkowego „niechcianych” we Francji starszych mężczyzn²⁵⁹.

Często mężczyźni ci angażują się w różnie pojmowaną przez nich „działalność turystyczną”²⁶⁰, zajmują się pośrednictwem handlowym bądź prowadzą własne firmy. Na co dzień jednak widoczni są przede wszystkim w towarzystwie młodych Malgasek, w modnych barach bądź dyskotekach, w centrum i na deptaku nadmorskim. Z rozmów przeprowadzonych przeze mnie z przedstawicielami tej grupy wynika, że pojęcie o kulturze malgaskiej, które odbiega od obrazów promowanych w folderach turystycznych, opiera się właśnie na opowieściach ich malgaskich towarzyszek. Pochodzą one często z małych miejscowości, w których wiara w złe siły oraz potęgę przodków jest wyjątkowo silna.

Zdarza się, że szczątkowe informacje starszych Francuzów dotyczące ceremonii *czumba* czy zachowania medium, uzyskiwane są podczas rozmów z ich malgaskimi sympatiami. Sposób, w jakim francuscy rezydenci przekazują zasłyszane historie, ujawniają duży stopień uogólnienia i pewien ironiczny dystans wobec „opętania” i „prawdziwości” fenomenu *czumba*. Ich sporadyczne zainteresowanie tym zjawiskiem nie prowadzi jednak do chęci bezpośredniego doświadczenia uczestnictwa w ceremonii – ogranicza się zazwyczaj do pobytu „z ciekawości” na święcie *fanampoa*.

Spotykani przez mnie Francuzi zatrudnieni w Mahajanga na kontrakty czasowe bądź osiedleni tam z całymi rodzinami, zazwyczaj słyszeli o fenomenie *czumba*.

²⁵⁹ Interpretacja moich rozmówczyń Malgasek.

²⁶⁰ Według badań Davida Fennella dotyczących sex turystyki, prowadzenie małych hotelików pozwala na przyciąganie potencjalnych klientów i młodych, egzotycznych piękności chętnych do sprzedaży swojego ciała (Fennell 2006: 289). W kontekście malgaskim proceder ten jest powszechny, zapewnia bowiem zarobek całym rodzinom oraz uważany jest przez młode dziewczyny za zajęcie przynoszące prestiż i zapewniający dobra materialne.

Pracownicy organizacji pozarządowych mający większy kontakt bezpośredni z Malgaszami pochodzącymi niekoniecznie z najzamożniejszych grup społecznych, znają specyfikę *czumba* z opowieści, rzadziej z bezpośredniego doświadczenia. Zainteresowanie kultem *czumba* wynika u białych *vazaha* najczęściej z chęci zobaczenia „opętania”, oraz uczestnictwa w akcji zbliżonej w ich mniemaniu do spektaklu teatralnego.

Termin „trans” – właściwie nieznany przez Malgaszy – pojawia się często w dyskursie Europejczyków. Wyobrażenie o medium i o przebiegu ceremonii budowane są często na wiedzy czy obserwacjach związanych ze świętem *fanampoa*, na relacjach telewizyjnych

i zasłyszanych opowieściach. Często łączony jest z bliżej nieokreślonymi praktykami *voodoo* czy z mętnie pojmowanym „szamanizmem”. Podkreśla się np. wagę tańca – w rzeczywistości prawie nie występującego w ceremoniach *czumba*, jedynie podczas święta *fanampoa* – oraz muzyki. Powszechne jest wśród białych *vazaha* kojarzenie fenomenu *czumba* z medycyną „tradycyjną”, leczeniem „chorób psychicznych” oraz praktykami wróżbiarstwa. Sceptycznie odnoszą się oni do uzdrawiania przez medium *czumba*²⁶¹ dolegliwości fizycznych, widząc w tej formie raczej potencjalne zagrożenie zdrowia pacjenta, który powinien według moich rozmówców udać się do specjalisty – lekarza.

Pierwsze pisemne informacje dotyczące zjawiska opętania przez duchy *czumba* pojawiły się najwcześniej w relacjach portugalskich misjonarzy jezuickich²⁶². Zarówno Luis Mariano, jak i D’Azavedo, umieszczają kult *czumba* w kategoriach obrzędów ku czci diabła organizowanych przez ludzi chorych pochodzących z nizin społecznych. D’Azavedo opisuje ich następująco: „ci nieszczęśliwi ludzie spędzają czas ze swoimi diabłami tak jakby rozmawiali z najbliższymi przyjaciółmi” (Estrade 1985: 177).

Warto zaznaczyć, że wyobrażenia misjonarzy katolickich dotyczące kultu *czumba*, oparte były na pobieżnych obserwacjach bądź jedynie pośrednich relacjach wiernych. Obecnie ta jednostronna ocena kultu uległa przewartościowaniu wśród funkcjonariuszy Kościoła. Przeświadczenie o diabelskich konszachtach wyznawców *czumba* pojawiają się

²⁶¹ W wypowiedziach białych *vazaha* nie występuje raczej podział terminologiczny na duchy *czumba* oraz medium: nie mówi się o przemawianiu ducha *czumba* poprzez ciało medium, tylko po prostu o medium opętanym (fr. *medium possede*).

²⁶² Interpretacjami fenomenu *czumba* przez badaczy, etnologów i misjonarzy, którzy w sposób bardziej dogłębny zainteresowali się tym kultem i wysnuli na bazie swoich badań konkretne wnioski, zajmują się szerzej w jednym z rozdziałów niniejszej pracy.

– jak już wspomniałam we wcześniejszej części pracy – jedynie wśród pastorów niektórych kościołów protestanckich oraz przywódców synkretycznych ugrupowań religijnych Apokalipsy, Jesosy Mamonjy. Księża – zarówno Malgasze, jak i biali *vazaha* – przyjmują najczęściej postawę milcząco tolerancyjną wobec częstego łączenia przez wiernych praktyk chrześcijańskich z kultem *czumba*.

Znaczący jest też fakt zupełnie odmiennego – w porównaniu do urzędników kolonialnych oraz ówczesnych misjonarzy europejskich – traktowania fenomenu *czumba* Sakalawa przez sąsiadów: Merina. Podbijając terytoria Sakalawa i zajmując oficjalnie w 1824 miasto Mahajanga, przyjęli oni postawę tolerancyjną wobec zastanych tam wierzeń i obyczajów. Władcy Merina nie ingerowali także w kult przodków *mpanjaka* Sakalawa, znany zresztą i rozpowszechniony (choć w dużo mniejszej skali) także na ich ojczystym Płaskowyżu Centralnym (Estrade 1985: 179).

Szczególne wzrost zainteresowania zjawiskiem opętania przez duchy przodków oraz pojawienie się dyskusji związanych z tym fenomenem, nastąpiło podczas rządów pro-europejskiego króla Merina, Radama II. Panował on od 1861 roku, roku śmierci królowej Ranavalona I wrogo nastawionej do chrześcijaństwa i wpływów kolonialnych. Już w 1862 król Radama II dał wyraz swojemu odejściu od polityki królowej wydając dekret m.in. zakazujący kultu zmarłych (Bloch 1986: 142). Jego proeuropejska polityka oraz wrogi stosunek do malgaskich zwyczajów spowodowały wyraźne wzburzenie poddanych

i przyczyniły się do jedyne w swoim rodzaju zjawiska masowego opętania przez duchy przodków, zwanego *ramanenjana* (Emoff 2002: 31, Bloch 1971: 22-23, Rusillon 1912: 7, Radaody-Ralarosy 1969: 80).

*Ramanenjana*²⁶³, nazywana też „manią taneczną”, rozprzestrzeniła się na zachodzie i południowym zachodzie wyspy, ze szczególnym nasileniem w stolicy Antananarywie w lutym i marcu 1863 roku. Nazywana przez opisujących je obserwatorów „epidemią” (ze względu na szybkie tempo rozprzestrzeniania się), chorobą psycho-fizyczną oraz antykolonialnym buntem, *ramanenjana* uznana została jednoznacznie przez chrześcijan za wynik opętania jego uczestników przez diabła. W

²⁶³ Etymologia tego słowa wywodzi się prawdopodobnie z przymiotnika *henjana*, oznaczającego „sztywny, wprawiający w sztywność” (Radaody-Ralarosy 1969: 80) bądź od czasownika malgaskiego *manenjana* oznaczającego „wprawiać w odrętwienie” (Bloch 1971: 22).

opisach tego zjawiska zwracano często uwagę na jej spontaniczny i masowy charakter oraz brak jakiegokolwiek „przywódcy”.

Według przekazów, dotknięte przez „manię tańca” były głównie osoby należące do niższych warstw społecznych oraz młode kobiety w wieku od 14 do 25 lat. Wykazywały one nadzwyczajną skłonność do szalonych zachowań powodowanych – zgodnie z ich słowami – „dziwnym ciężarem” i duszeniem. „Ciężar” odnosił się do przenoszonych na ich głowach bagaży zmarłej królowej Ranaivalona I, bądź do kości zmarłych, którymi zostały obarczone przez rozgniewanych przodków.

Masowym i powtarzającym się cyklicznie tańcom opętanych na ulicach Antananarywo towarzyszyła bardzo szybka muzyka. Opisujący *ramanenjana* obserwatorzy zwracali uwagę na szczególną wrażliwość tancerzy na dźwięki i kolory (w szczególności kolor czerwony, uważany za królewski), które sprowadzały na uczestników kolejne fale energii i szału tanecznego. Na podobieństwo uczestników ceremonii *czumba*, opętani nie przyjmowali pokarmów, które nie były lubiane przez królów za życia.

Należy dodać, iż większość interpretacji fenomenu *ramanenjana* dokonywanych przez badaczy, wiąże go – w kontekście kulturowym ludu Sakalawa – ze źródłem kultu *czumba* (Davidson 1885: 27). Odejście od masowego charakteru ceremonii na rzecz prywatnych spotkań z *czumba*, brak elementu tańca i grupowego szału, to tylko jedne w najistotniejszych różnic, które zaszły w obrębie współczesnego fenomenu *czumba* w Mahajanga.

VII Kategorie obcości, synkretyzmu i spotkania w obrębie kultu *czumba*

Wraz z kolonizacją Madagaskaru, mieszkańcy wyspy zostali skonfrontowani przez dwa odmienne systemy kulturowe: tradycje malgaskie (*fomba gasy*), wyrosłe w dużej mierze z kultu przodków, oraz zwyczaje „białych” (*fomba vazaha*), kojarzonych od tamtego momentu najczęściej z Francuzami (Emoff 2002: 33).

Maurice Bloch przywołuje ciekawe i do dziś obecne przekonanie Malgaszy dotyczące różnicy występującej między nimi, a „nowymi” przybyszami. „Obcy” nazywani byli przez tubylców *mahay zavatra*: osobami, które mają wiedzę, wykazują się zaradnością i wieloma umiejętnościami. Natomiast mieszkańcy wyspy to *mahay fomba*: znawcy zwyczajów (Bloch 1971: 13). To właśnie wiedza dotycząca zwyczajów i „tego, co odwieczne”, była i jest do dziś postrzegana przez Malgaszy jako prawdziwa mądrość.

Znajomość tradycji, historii i zwyczajów malgaskich to wiedza *malagasy*, nazywana też „tradycyjną”. W powszechnym mniemaniu, pozostaje ona właściwie niedostępna dla *vazaha*: nie tyle w znaczeniu niemożliwości teoretycznego zapoznania się z jej zasadami i rozumowego poznania, ile prawdziwego doznania tej wiedzy, jej dogłębnej internalizacji.

Inaczej natomiast wygląda oddziaływanie kultur nie-malgaskich na zwyczaje (*fomba*) malgaskie. W tym kierunku zapożyczenia są jak najbardziej widoczne, naturalne i dopuszczalne, nawet jeśli odnoszą się one do świata przodków. Zwyczaje, przedmioty czy tradycje określane jako *vazaha*, obejmują w ujęciu Malgaszy z Mahajanga szeroki wachlarz kultur europejskich (nazywaną często po prostu „francuską”) i kulturę północno-amerykańską. W kontekście kultu *czumba* przymiotnik *vazaha* stosuje się zazwyczaj w odniesieniu do pewnych zachowań nietypowych dla tradycji malgaskiej (np. siadanie na krześle, zadawanie pytań), przedmiotów (perfumy, nakrycia głowy) i muzyki nie-malgaskiej.

Podczas ceremonii *czumba* elementy zakorzenione w kulturze malgaskiej sąsiadują z tym, co *vazaha*. „Obce”, czyli to, co było nieznane duchom *czumba* za czasów ich życia cielesnego, dotarło na Madagaskar stosunkowo niedawno. Przedmioty, zachowania i

obyczaje z kręgu kultury „białych”, oraz wszelkie innowacje wprowadzone do ceremonii, zostają dziś często zaanektowane do kultu *czumba*. Istnieje jednak jeden warunek: zmiany muszą być zawsze uzgodnione z *czumba* na samym początku ceremonii. Tuż po wejściu medium w stan *mianjaka* – a więc po jego symbolicznej śmierci – uczestnicy ceremonii ubiegają się o przyzwolenie na ich prośby związane z wprowadzeniem „nowości”.

W kontekście rozważań nad znaczeniem ceremonii *czumba* dla ich uczestników, ciekawe jest spostrzeżenie Victora Turnera dotyczące widowisk kulturowych. Píše on, iż “znaczenie łączy się z zakończeniem danego procesu – związane jest z jego końcem, w pewnym sensie, ze śmiercią. Znaczenie poszczególnych elementów procesu nie może być uchwycone dopóki cały proces nie dobiegnie końca. A więc znaczenie życia ludzkiego i momentów, z jakich się ono składa, może zostać udostępnione innym tylko wtedy, gdy życie już się zakończyło²⁶⁴” (Turner 1998: 97).

Pomimo to, iż metodologicznie możliwe byłoby wyodrębnienie klasycznych w antropologii kategorii swojskości i obcości w warstwie performatywnej ceremonii *czumba*, postaram się opisać możliwie najbliżej to, co wydaje się kluczowe dla jej uczestników. Istotna i widoczna zarówno w przestrzeni i oprawie ceremonii *czumba*, jak i zachowaniach obecnych na niej osób, wydaje się wartość uzyskana po złączeniu dwóch pozornie sprzecznych i wykluczających się – chociażby w perspektywie historycznej i czasowej – biegunów. Po „śmierci” medium, przestają być ważne momenty, z których składało się życie *czumba*, a tym bardziej – jego własne. Podczas ceremonii *czumba* ujawnia się samo znaczenie pewnego procesu, odczuwalne raczej, niż możliwe do opisanego za pomocą pojęć, podziałów, jasnych kategorii.

W kontekście czasoprzestrzennym ceremonii *czumba*, pojęcia obcości i swojskości okazują się być za wąskie. Zakładając, iż kategorie pozornie sprzeczne mogą wspólnie tworzyć nową wartość – pod względem nie tyle pojęciowym, ile jakościowym – wyodrębniłam te pary, które wydają się najistotniejsze i najbardziej charakterystyczne dla kultu *czumba*. Są to: śmierć/życie, ciało/dusza, jednostka/wspólnota, kobieta/mężczyzna, *mpanjaka*/poddani, przeszłość/teraźniejszość.

Podkreślam, że jest to zabieg wyłącznie metodologiczny, mający na celu przybliżenie kategorii, które nigdy nie są dosłownie nazywane, opisywane czy

²⁶⁴ W wersji oryginalnej: *Meaning is connected with the consummation of a process – it is bound up with termination, in a sense, with death. The meaning of any given factor in a process cannot be assessed until the whole process is past. Thus the meaning of a man's life, and of each moment in it, becomes manifest to others only when his life is ended.*

wyróżniane przez uczestników ceremonii. Są po prostu przeżywane w procesie przemiany, podczas performatywnego ujawniania ich podczas ceremonii. Zacytuję tu znaczące przemyślenia Ewy Domańskiej, dotyczące znaczenia „zwrotu performatywnego” w odniesieniu do stanowiska badawczego: tzw. „zwrot performatywny” w swoim najbardziej nowatorskim aspekcie ma oblicze posthumanistyczne. W jego kontekście sprawczość przypisuje się zarówno bytom ludzkim, jak i nie-ludzkim, a wywoływane przez podmiot zmiany widziane są jako efekt współdziałania ludzi i nie-ludzi.” (Domańska 2007: 53)

Podczas każdej ceremonii *czumba* dochodzi do „spotkania” przeciwieństw i powstania zupełnie nowej wartości o synkretycznym charakterze. Aby przybliżyć specyfikę tych wartości, opiszę je stosując kategorie powszechnie stosowane w dyskursach antropologów europejskich. Znaczenie *emic* znajduje się natomiast właśnie w owym spotkaniu.

Pojęcie spotkania – niejako wynikające z kategorii obcości i synkretyzmu – będzie miało w poniższych rozważaniach istotne i wielopłaszczyznowe znaczenie. Postuluję, iż wręcz kluczowe dla odczytania kultu *czumba* z perspektywy moich rozmówców.

Podstawowe znaczenie tego pojęcia w odniesieniu do fenomenu *czumba*, zawiera się w rzeczywistym i realnym fakcie spotkania zmarłych (i ich świata) z żywymi (wraz z rzeczywistością, w której funkcjonują na co dzień). Istotny jest fakt, iż spotkanie to jest niemożliwe do zrealizowania w innych, niż ceremonia *czumba*, okolicznościach.

1. Kategoria obcości

Synkretyzm kulturowy znajdujący się u źródła kultury Sakalawa i widoczny także w obrębie kultu *czumba*, wywodzi się od specyficznie traktowanej kategorii obcości. Zarówno w przypadku opowieści o mitycznych praprzodkach Vazimba, jak i bliższej, historycznej przeszłości związanej z panowaniem pierwszego *mpanjaka* Sakalawa z dynastii Maroserana: Andriandahifotsy, pojawia się motyw obcego pochodzenia władców i pojęcie „bieli”: *vazaha* (Dandouau 1952: 19, Sibree 1885: 458).

Badacz muzycznej sfery ceremonii *czumba* wśród Betsimisaraka ze wschodniego Madagaskaru, Ron Emoff, odnotowuje powszechne wśród Malgaszy przekonanie o charakterystycznym dla grupy Sakalawa upodobaniu do Europejczyków i ich stylu

życia. Według oceny Betsimisaraka, manifestuje się ono poprzez specyficzne i wyróżniające się zachowanie Sakalawa, charakteryzujące się arogancją i wyraźnie wywyższającym się stosunkiem wobec innych (Emoff 2002: 192). Sami Sakalawa uchodzą więc w oczach innych grup malgaskich za „obcych” i „innych”, zbliżonych sposobem bycia do białych *vazaha*.

Należy zaznaczyć, że malgaski termin *vazaha* odnosi się nie tylko do bieli skóry, ale i do kultury „białych”. Pojęcie to mieści w sobie zarówno kulturę, zachowania i przedmioty związane z Amerykanami ze Stanów Zjednoczonych, jak i z Europejczykami. Czasami zalicza się do kategorii *vazaha* także wszystko to, co wedle Malgaszy pochodzi z szeroko pojętego świata arabskiego²⁶⁵. Za przykład może posłużyć funkcjonująca wśród Malgaszy teoria o „białym” pochodzeniu wróżbitów malgaskich *moasy*, powierników wiedzy związanej z astrologią i systemem wróżbiarskim *sikidy*. Wydaje się, że terminem *vazaha* określa się prawie wszystko to, co nie malgaskie, a więc „obce”.

Pojęcie *vazaha* nie zmieniło desygnatu, a wręcz występuje częściej i w większej ilości kontekstów, niż miało to miejsce w przeszłości. Istotnym przełomem w historii znaczenia terminu *vazaha* był początek epoki kolonialnej. Oznaczał on bowiem zarówno narzucenie nowej władzy – a zatem wprowadzenie nieznanych wcześniej zasad życia społecznego, zachowań, przedmiotów – jak i narodziny prywatnej, domowej odmiany ceremonii *czumba*.

Opisując pierwsze przejawy kultu *czumba* na Madagaskarze, misjonarze Mariano i Azevedo oraz autor pierwszej monografii dotyczącej tego fenomenu: Henry Rusillon, wskazują na odrazę, jaką odczuwali wyznawcy *czumba* wobec wszelkich elementów ceremonii nie związanych z tradycją malgaską. Były to wpływy obce, określane jako *vazaha*

i zwalczane w pierwszej kolejności przez same duchy *czumba*, a w konsekwencji także przez ich medium i wyznawców *czumba* (Rusillon 1912: 25).

Większość badaczy fenomenu *czumba* uznaje, że zasadniczym powodem słynnej „manii tanecznej” *ramanenjana* z 1863 roku, było polityczne i gospodarcze otwarcie władcy Radama II na wpływy kultury i dominacji francuskiej. Masowy bunt wyrażający

²⁶⁵ Ciekawy jest fakt, że Chińczycy, stanowiący dość istotną mniejszość narodową w Mahajaga, nie byli przez moich rozmówców zaliczani do kategorii *vazaha*, tylko po prostu do Chińczyków, zwanych z francuskiego *Chinois*. Według Maurice’a Bloch’a mniejszość chińska dla Malgaszy zawiera się w grupie *vazaha* (Bloch 1971:31). Z moich obserwacji wynika, że także Hindusi (*Karana*) są klasyfikowani odmiennie i nie należą do grupy *vazaha*.

się opętaniem „prawdziwych” powierników i obrońców tradycji malgaskiej, stanowił prawdopodobnie genezę prywatnych ceremonii *czumba*. Miały się one pojawić najpierw wśród grupy Merina, aby następnie zdobyć popularność u Sakalawa.

W swoim dziele dotyczącym kultu *czumba*, Rusillon stwierdza, że „sprzeciw wobec nowej moralności przybyłej wraz z cudzoziemcami dosięga samego jestestwa [Malgaszy]: wpływa na całość myśli, namiętności i energii, które zaczynają podlegać systematyzacji w podświadomości: w pewnym sensie można powiedzieć, że dotychczasowa tożsamość malgaska budzi się gwałtownie w tych chorych [opętanych wyznawcach *czumba*] i zaczyna nad nimi dominować.”²⁶⁶

Rozpatrując kategorię obcości w odniesieniu do budowania tożsamości jednostki i grupy, socjolog Robert Szwed dochodzi do wniosku, że „tożsamość konkretnego człowieka czy grupy nie jest „tożsamością w ogóle” ani „tożsamością zbudowaną na antagonizmie”, lecz tożsamością budującą się na wymianie i kontaktach z innymi ludźmi (Szwed 2003: 97). Oznacza to, że „obcy” nie tylko stanowią punkt odniesienia dla obrazu własnej tożsamości, ale również współkonstruuja ją.

W kontekście współczesnego fenomenu *czumba*, pojęcie „obcego”, „innego”, nieznanego, z pewnością służy nadal umacnianiu tożsamości konkretnych jednostek czy grupy²⁶⁷. Jednak w najpowszechniejszej dziś wersji prywatnej ceremonii *czumba*, elementy (np. rekwizyty *czumba*, zachowania, muzyka) określane przez medium i uczestników przymiotnikiem *vazaha*, stanowią dodatkową wartość i wzbogacają to, co nazywane jest przez nich „tradycją malgaską”: *fomba malagasy*.

Zdarza się, że w odbiorze jednostkowym – uczestników, medium, czy samego *czumba* – nowe, „obce” wpływy są uznawane za profanację i gwałt zadany na „pierwotnej”, tradycyjnej formie ceremonii. Taka postawa wywodzi się zazwyczaj z wielkiego szacunku wobec *czumba* i ze strachu przed możliwymi efektami jego niezadowolenia.

²⁶⁶ W wersji oryginalnej : *La reaction contre les nouveautes morales que les etrangers apportent monte du fond meme de l'etre : elle est une suggestion de toute les pensees, de toutes les passions, de toutes les energies qui sont systematisees dans le subconscient ; en un sens, on peut dire que la vieille personnalite malgache se reveille en cas malades avec une intensite violante et q'elle les domine* (Rusillon 1912: 25)

²⁶⁷ Badacz fenomenu *czumba* w miejscowości Ambanja, amerykański socjolog Lesley Sharp, skoncentrował się w swojej analizie badawczej prawie wyłącznie na tym aspekcie: budowania tożsamości Sakalawa w wielonarodowej społeczności (Sharp 1996).

Faktem pozostaje synkretyczny charakter ceremonii i obecność licznych wpływów kultury *vazaha*. Stają się one jej częścią integralną i przyjmowaną jako naturalna kolej rzeczy.

W kontekście kultury malgaskiej można sądzić, że pozorna sprzeczność między wyrażaną przez wielu niechęcią do innowacji i „obcych” zachowań w obrębie ceremonii, a dostrzeganą przez innych (paradoksalnie najczęściej przez samego *czumba*) potrzebą ich wprowadzania, jest odzwierciedleniem podobnego stanu rzeczy w świecie *profanum*. W codzienności malgaskiej splatają się ze sobą zwyczaje, zachowania społeczne, normy zakorzenione w tradycji lokalnej, z elementami kultur licznych mieszkańców Mahajanga o obcym pochodzeniu i religii. Na podobnej zasadzie, wedle której na grobowcach Sakalawa maluje się wizerunki znanych, amerykańskich aktorów, a zwieńczenia rzeźb nagrobnych *alo-alo* u Mahafaly wyobrażają samoloty czy sceny z życia codziennego, także do ceremonii *czumba* wprowadzane zostają motywy, zachowania i tematy obecne w dzisiejszej, globalnej rzeczywistości.

Należy podkreślić, że jedynie sami *czumba* mają prawo do wyrażania zgody na wprowadzanie innowacji i zmian. Każdy nowy element ceremonii: użycie telefonu komórkowego do porozumiewania się z klientem (fot. 40), puszczenie muzyki z radia, przybycie na spotkanie z osobą towarzyszącą, wymaga wcześniejszego uzyskania zgody od *czumba*.



Fot. 40 – Czumba używa telefonu komórkowego do porozumiewania się z nieobecnym fizycznie klientem. Mahajanga (13. VII. 2008).

Zakomunikowanie *czumba* chęci wprowadzenia zmian przez klientów jeszcze przed rozpoczęciem ceremonii, świadczy o istotnym znaczeniu kategorii obcości. Wydaje się, że jest to metoda na „złagodzenie” i „oswojenie” nowości tak, aby dostrzec raczej jej znaczenie i wartość, a nie samo pochodzenie *vazaha*. Stąd *czumba* w stroju *mpanjaka* z XVII wieku rozmawiający przez telefon komórkowy ze swoim klientem, zupełnie nie wzbudza zdziwienia czy zgorszenia wśród Malgaszy.

Elementy kultu, które pochodzą ze świata żywych i mogłyby wydawać się „obce” dla duchów *czumba*, okazują się wręcz wskazane, świadczą bowiem o niezbędnym dla przodków kontakcie ze światem żywych, z życiodajnym pierwiastkiem *aina*. Jeśli są to przedmioty: perfumy francuskie, napoje o znanych, nielokalnych markach, kapelusze

ewidentnie pochodzące z innej tradycji niż malgaska, amerykańskie karty do gry w roli rekwizytów wróżbiarskich (fot. 41), *czumba* nie omieszka wspomnieć podczas ceremonii o ich wartości.



Fot. 41 - karty do gry z wizerunkami amerykańskich aktorów, używane przez *czumba* podczas ceremonii do odczytywania przeszłości i przyszłości klienta. Mahajanga (15. VII. 2008).

Z kolei „obcość” wyrażająca się w postaci obecności klientów *vazaha* (białych, cudzoziemców) czy osób wyznających wiarę chrześcijańską bądź muzułmańską, bywa nobilitująca w oczach *czumba*.

Powoływanie się przez moich rozmówców na zwyczaje malgaskie – *fomba malagasy* – to najczęściej pojawiające się wyjaśnienie w wypowiedziach dotyczących znaczenia kultu czy przebiegu ceremonii *czumba*. Należy mieć na uwadze, że termin ten zmienił swoje desygnaty od czasów manii tanecznej *ramanenjana*. Dziś *fomba malagasy* odnosi się zarówno do utrwalonych przez tradycję norm dotyczących przebiegu i oprawy

ceremonii, zachowania uczestników i obowiązujących ich zakazów *fady*, jak też innowacji wprowadzanych w obręb ceremonii.

W kontekście kultu *czumba*, pojęcie *fomba* odnosi się zarówno do wartości kulturowych wszystkich Malgaszy (*fomba malagasy*), jak i do specyficznie ujętych zwyczajów, upodobań i przyzwyczajęń poszczególnych *czumba*. Na zwyczaje *fomba* danego *czumba* składają się nie tylko odziedziczone przez niego po przodkach wiedza oraz moc *hasina* i *heriny*, obyczaje związane z przeprowadzaniem ceremonii, ale także indywidualne, zmienne preferencje ducha. Charakteryzują się one często otwarciem na nieznaną w przeszłości typ muzyki, stroju czy „obcego” zachowania.

Pewne innowacje wynikają także ze wspomnianej już wcześniej dwustronnej relacji ducha i jego pośrednika. Niekiedy tryb życia medium bądź jego pozycja społeczna może wpłynąć na przyjęcie określonych zasad czy złagodzenia niektórych zakazów *fady* narzuconych zwyczajowo przez ducha. Zdarza się, że upodobania czy zachowanie *czumba* w określonych sytuacjach niezupełnie odpowiadają jemu pośrednikowi: w takich przypadkach przewagę ma prawie zawsze duch.

Wprowadzenie elementów „obcych” w krąg kultu *czumba*, nie oznacza zawsze ich wchłonięcia i całkowitej akceptacji przez jego wyznawców: często pozostaje negatywna konotacja elementów pochodzących z innej kultury, niż malgaska. Podczas rozmów prowadzonych z medium po stanie *mianjaka* – a więc z *czumba* – wielokrotnie pojawiał się motyw negatywnego postrzegania wpływów kultury *vazaha* na ceremonię *czumba* (w. 54, 56, 59, 62). Należy zaznaczyć, że taka ocena pojawiała się w sposób bardzo niekonsekwentny nawet w odniesieniu do tego samego rozmówcy.

Wedle wyznawców *czumba*, zwyczaje *fomba* związane są przede wszystkim z aspektami kultury i codzienności, które znane były duchowi za jego życia. Jeden z klientów *czumba* stwierdził: **„Kiedy *mpanjaka* żył, robił właśnie tak [jak to widzimy teraz podczas ceremonii]. I to dlatego robi tak teraz, bo przestrzega swojego *fomba*. Każdy ma swoje *fomba*, zawsze stąd, z naszej wyspy”** (w. 54).

Za „zwyczaje białych” (*fomba vazaha*) uważa się nie tylko elementy kultury europejskiej czy amerykańskiej (język, muzykę, zachowania), markowe ubrania czy przedmioty (perfumy, nakrycia głowy), ale także wynalazki techniczne (radio, telefon). Według wypowiedzi jednego z medium: **„*Czumba* nie znają telefonu na przykład – przecież to *mpanjaka*, którzy dawno umarli, więc skąd mają znać telefon? No jak na**

przykład mój telefon dzwoni w trakcie ceremonii, to duch od razu wychodzi” (w. 56).

Sami *czumba* tłumaczą obecność obcych zapożyczeń kulturowych – także w odniesieniu do szeroko pojętego stylu życia – koniecznością utrzymywania kontaktów z medium: „To osoba, w której mieszkam nauczyła mnie tego wszystkiego! Telewizji, komórek... I nawet uczę się, co to znaczy być niewiernym i nieuczciwym, no np. spotykać się z dwoma mężczyznami na raz! I podróżowałem też dużo!” (w. 59).

Mimo tego, iż innowacje te bywają oceniane negatywnie, to zarówno sami *czumba*, jak i uczestnicy ceremonii przyjmują i uznają je za naturalne. Okazuje się, że jeśli nie wyróżnia się w sztuczny sposób i nie wyodrębnia się sztucznie z całości ceremonii elementów, które w pojęciu europocentrycznym „nie pasują” do tradycji malgaskiej, nie są one w żaden szczególny sposób zauważane przez samych wyznawców *czumba*²⁶⁸.

Wydaje się, że sąsiadowanie ze sobą zachowań, przedmiotów i zasad tradycyjnych z elementami kultury *vazaha*, ma swoje istotne znaczenia: przybliża rzeczywistość świata *profanum* duchom *czumba*. Sprawia, że to, co nieznane staje się – dzięki synkretycznej oprawie ceremonii – bliższe, mniej obce, wpływające na budowanie poczucia wspólnoty, więzi społecznych z żywymi.

W książce pt. „Czas plemion” jej autor Michel Maffesoli zauważa, iż: „postęp technologiczny nie dokonuje się, by nadwerżyć moc więzi (re-ligii), a niekiedy stanowi dla niej wręcz wzmocnienie” (Maffesoli 2008: 78). Oprócz wyraźnej społecznej funkcji ceremonii *czumba*, synkretyczność i hybrydyczność jej formy sprzyja zaakceptowaniu i odnalezieniu się przez Malgaszy – ale także samych *czumba* – w dzisiejszej codzienności malgaskiej.

Najbardziej widoczne wpływy kultury *vazaha* dostrzega się w stroju *czumba*. Jeden z moich rozmówców – sprzedawca tkanin – zwrócił uwagę na zmienne preferencje *czumba* oraz na wagę, jaką przywiązują oni do podążania za najnowszymi trendami w modzie. Mimo wprowadzania nowych elementów do przebrania *czumba*, zasada

²⁶⁸ Tylko jedna z moich rozmówczyń zdecydowanie „oddzielała” elementy określane przez nią jako „tradycyjnie malgaskie” od zapożyczeń z obcych kultur, uznając je za jednoznacznie negatywne i niepożądane: była to dyplomowana Pani antropolog z grupy Sakalawa pracująca w szkole w Mahajanga.

obwiązywania bioder malgaską tkaniną *lamba* pozostaje powszechna i odnosi się zazwyczaj zarówno do medium, jak i do uczestników ceremonii.

Nakrycie głowy – najważniejszy atrybut każdego *czumba* – świadczy o jego statusie, upodobaniach i prestiżu. Szczególnie w przypadku *czumba*-urzędników, bądź tzw. „*czumba* miejskich” (stosując terminologię przyjętą przez badacza *czumba* Jean-Marie Estrade), czapka czy kapelusz mogą być pochodzenia europejskiego bądź amerykańskiego. Będą to np.: bejzbolówka, kapelusz kowbojski czy czapka typu safari. Zaskakującym przykładem zapożyczenia kulturowego jest cylindryczne nakrycie głowy zwane *talbot*, identyfikowane przez medium i sprzedawców jako marokańskie, hinduskie bądź arabskie. Jest ona zwyczajowym atrybutem jednego z najważniejszych *czumba* w Mahajanga: Andrenkindraza.

Wpływy kultury białych *vazaha* ujawniają się też w języku, którym posługują się *czumba*. Najczęściej jest to jeden z archaicznych dialektów malgaskich, bądź język francuski – a więc takie, które nie są używane na co dzień przez medium. Pomocnik *czumba* jest jedną z niewielu osób osłuchanych z językiem *czumba* – odgrywa więc rolę tłumacza i przekaziciela jego słów. „Obcość” języka *czumba* ujawnia się dwójako: poprzez obce pochodzenie – zarówno geograficzne, kulturowe (np. język francuski), jak i czasowe (archaiczna forma jednego z dialektów) – oraz przez wplatanie w wypowiedź słownictwa typowego dla *czumba*. „Niezrozumiały” język nadaje niewątpliwie tajemniczości i powagi *czumba*, uwypukla jego prestiż i nobilituje jego postać. Jest również skutecznym narzędziem do „nazywania” tego, co nazywane być nie powinno i co na co dzień jest *fady* – tabuizowane w warstwie słownej.

„Obcość” w znaczeniu przymiotów nieznanymi, nie używanych na co dzień, nietypowych, niepowiązanych z malgaskim stylem życia, występuje także w niektórych zachowaniach uczestników ceremonii *czumba*, odbiegających od tradycyjnie przyjętych przez Malgaszy norm.

Sposób, w jaki uczestnicy ceremonii zwracają się do *czumba*, jest niezwykle istotny i silnie powiązany z zasadami właściwymi tradycji malgaskiej. Bardzo przestrzegana jest zasada wstrzymywania się od zadawania pytań przed uzyskaniem na nie przyzwolenia *czumba*: przodkowie są zwyczajowo nazywani „tymi, którzy pytają” (*mpangataka*). Nadmierna porywczość i bezpośredniość klientów czy obecnych na ceremonii jest źle postrzegana, ponieważ może ona spowodować obrazę wrażliwego

czumba. Aby uzyskać odpowiedź na pytania klientów, kieruje się je w pierwszej kolejności do pomocnika medium, ten zaś przekazuje je *czumba* w sposób nie dosłowny, opisowy: „**To biała [garamaso]. Garamaso przyszła tutaj, do Ciebie. Chce poznać... Przyniosła dar [vonninahitra], powiedz, co myślisz, proszę, przemów do nas**” (w. 59).

Stałe są także niektóre normy zachowań odzwierciedlające szacunek wobec *mpanjaka*. Dary należy podawać zawsze oburącz, nie można zabierać głosu bez przyzwolenia, przywłaszczać sobie przedmiotów (np. laski, tkaniny, rzeźby) bądź trunków oznaczonych przez *czumba* za pomocą białej glinki.

Należy jednak zaznaczyć, iż niektóre zachowania, gesty i normy przyjęte przez wspólnotę wyznawców podczas ceremonii, nie są społecznie akceptowalne w kontekście życia codziennego. Stosunek uczestników ceremonii wobec *czumba* łączy w sobie szacunek, obawę przed potęgą i władzą ducha, z zachowaniem wysoce żartobliwym. Przekomarzanie się, żarty nawiązujące do dość aroganckiego zachowania *czumba*, jego bogactwa, oraz niechęci do dzielenia się nim z uczestnikami ceremonii, to zachowania rzadko spotykane wobec osób wobec podeszłym wieku²⁶⁹.

Gadatliwość *czumba* i jego arogancja to cechy, które Malgasze łączą często z charakterem *vazaha*, a więc z obcością. Gdyby nie „nietykowość” zachowań klientów, czuliby się oni nieswojo wobec *czumba* oraz w stosunku do siebie nawzajem. Atmosfera spotkania podpowiada więc zachowania, które – dzięki przypieczętowaniu ich terminem „tradycji” *fomba malagasy* – stają się społecznie akceptowalne i oczekiwane.

2. Kategoria synkretyzmu

Rozpatrując aspekt wspólnotowy i życie duchowe dzisiejszych społeczności – „plemion” – socjolog Michel Maffesoli pisze: „czas zauważyć, że nie można już stosować binarnej logiki podziałów która zdominowała wszystkie dziedziny. Dusza i ciało, duch i materia (...) – lista mogłaby być znacznie dłuższa – nie są już swoimi ścisłymi przeciwieństwami. W gruncie rzeczy byty te i mnóstwo konkretnych sytuacji przez nie reprezentowanych łączą się ze sobą [podkreślenie – KM], wytwarzając życie

²⁶⁹ Badając kult *czumba* wśród ludu Betsimisaraka, antropolog Michael Lambek odnotowuje podobny charakter relacji *czumba* z uczestnikami ceremonii, łączący poczucie intymności z niezaprzeczną innością, odzwierciedlający pozornie sprzeczne wartości, takie jak respekt i zachowania żartobliwe, pobłażliwość, luźne traktowanie i strach (Lambek 1998:118).

codzienne, coraz bardziej wymykające się uproszczonej taksonomii, do której przyzwyczaiła nas pewna odmiana redukcjonistycznego pozytywizmu” (Maffesoli 2008: 39). W ramach współlistnienia tradycyjnych dualizmów i opozycji, mamy do czynienia raczej – posługując się terminologią filozofa Giorgio Agamben’a – z polaryzacją, a więc z „polem napięć rozciągającym się między dwoma biegunami” (Agamben 2006: 8).

Takie ujęcie pozwala na zbliżenie się do znaczenia ujętego (bądź pominiętego, co także stanowi o jego właściwości) w dyskursach moich rozmówców. Fenomen *czumba* jest w nich przede wszystkim nie-do-opisania, jego natura wymyka się wszelkim definicjom, określonym podziałom, kategoryzacji, a w szczególności – ocenie. Jej kwintesencją jest natomiast pewna performatywna, dynamiczna i synkretyczna właściwość, która – z perspektywy jej twórców i uczestników – bynajmniej nie domaga się opisu, lecz po prostu doznania niejako zawieszonego w czasie teraźniejszym.

Zarówno w odczuciu uczestników ceremonii, jak i samego *czumba*, podczas ceremonii powstaje nowe „pole napięć”. Wywodzi się ono z synkretyzmu, z wartości łączącej w sobie przeciwieństwa. W przełożeniu na kategorie pojęciowe filozofii malgaskiej wyrażające się za pośrednictwem kultu, sztuki i podejścia do życia codziennego, „spotykane się” przeciwieństw: śmierci i życia, ciała i duszy, jednostki i grupy, przeszłości i teraźniejszości, kobiety i mężczyzny, przyczynia się do odnawiania energii życiowej *aina* obecnej we wszechświecie. Jest ona także niezbędna do utworzenia jednostkowego przeznaczenia *vintana*, przekazywanego po śmierci cielesnej potomkom (Dubois 1978: 69).

Poniżej wskażę na istotne pary pozornie wykluczających się – w ujęciu „uproszczonej taksonomii”, o której wspominał Maffesoli – pojęć, które w kontekście ceremonii *czumba* nie wykluczają się wzajemnie, lecz stwarzają „napięcie”: energię *aina*. Równocześnie wytwarzają one, tak istotną w niniejszych rozważaniach rzeczywistość spotkania.

- Śmierć/życie

Stany życia i śmierci oraz relacja między nimi, znajdują się zdecydowanie w centrum malgaskiego świata wartości zarówno w odniesieniu do czasu *sacrum*, jak i

*profanum*²⁷⁰. Kategorie te przenikają się: „nie ma między nimi drastycznego rozłamu, lecz jedynie przejścia [podkreślenie: KM] z jednego stanu do drugiego. (...) Tylko śmierć może odnowić życie” (Decary 1963: 8). Śmierć jest jedynie stanem fizycznym dla Malgaszy: duch i energia życiowa *aina* pozostają wśród żywych, z tą jednak przewagą, że funkcjonują także w świecie zmarłych.

W kontekście ceremonii *czumba*, krótka faza wejścia przez medium w stan *mianjaka*, jest powtórzeniem momentu zgonu danego *czumba*. Ciało medium zostaje wtedy przykryte tkaniną *lamba* na podobieństwo ciał zmarłych²⁷¹. Bolące czy ranne miejsca, które doprowadziły danego *mpanjaka* do choroby bądź spowodowały jego śmiertelny wypadek, są symbolicznie oznaczone za pomocą białej glinki na ciele medium. „**Ból i cierpienie, które przeżył przed śmiercią to to, co opętany czuje podczas wejścia w stan *mianjaka***”²⁷² powiedziała mi jedna z medium (w. 33). Inna rozmówczyni wyznała mi: „**Poznaję, kiedy duch, [który chce we mnie zamieszkać] jest prawdziwy – wtedy czuję się na chwilę, jakbym umarła**”²⁷³ (w. 30).

Mianjaka to ponowne odtworzenie agonii *czumba*, bez której nie doszłoby do jego powtórnych narodzin. Bez ponownego przeżycia śmierci, niemożliwe byłoby dla wyznawców *czumba* pełne uczestnictwo w spotkaniu: doznanie obecności w swoistym „polu napięcia” i korzystanie z wyzwolonej w ten sposób energii życiowej *aina*.

Z analizy wypowiedzi moich rozmówców wydaje się, że to właśnie uczestnicy ceremonii w najpełniejszy sposób, choć nieświadomie i biernie, korzystają z energii *aina*. Medium i *czumba* spotykają się i dokonują swoistej „wymiany” dusz i ciał po to, by zwielokrotnić energię życiową, multiplikować doznanie teraźniejszości przeżywanej tu i teraz, bez pośredników i barier czasowo-przestrzennych.

„Społeczna nieobecność śmierci jest tożsama ze społeczną nieobecnością życia”, zauważa krytyk społeczeństwa konsumpcyjnego i francuski myśliciel polityczny Guy Debord (Debord 2006: 115). Przeciwwstawia on współczesnej „rzeczywistości

²⁷⁰ Już w malgaskim terminie *Tanindarazana* oznaczającym Madagaskar: „wyspę, na której mieszkają przodkowie”, występują pojęcia odnoszące się zarówno do życia („mieszkania”), jak i do śmierci („przodkowie”).

²⁷¹ Ciekawa jest zbieżność tego fragmentu ceremonii z najistotniejszym elementem ceremonii powtórnego pochówku *famadihana*, powszechnej m.in. wśród Betsileo. Tkanina bądź plecionka, w którą owinięte są ciała zmarłych, jest wtedy wymieniana na nową, a stara nabywa właściwości magicznych, ochronnych. Czasowe „odkrycie” i ponowne „nakrycie” ciała, to oznaki odrodzenia, powrotu do życia.

²⁷² Malg.: *Rehefa maty manana aretina izy, nahafaty azy dia le aretina iny zany no alohany izy hofaty iny no miataky an-tena ianjahany, ohatra learetiny zany mifindra aminy tena*.

²⁷³ Malg.: *Ny momba ani zay ndray ny olona mianjaka, raha tena vrai, zany, sahala maty'io*.

spektakularnej” – zwykłemu nagromadzeniu obrazów rządzonych przez prawa rynku i konsumpcji – „rzeczywistość bezpośrednio przeżywaną”. Świadomość śmierci, ulotności, duchowego i wspólnotowego wymiaru wydarzeń oraz postulat życia jednostkowego zanurzonego w historii, to czynniki, które według Debord’a składają się na utraconą przez człowieka współczesnego rzeczywistość.

W przypadku ceremonii *czumba*, spotkanie dwóch, pozornie wykluczających się stanów – życia i śmierci – tworzy rzeczywistość performatywną, „bezpośrednio przeżywaną”. To jeden ze wspomnianych przez Pietra Lupo wyrazów „sztuki życia”. Nastęstwo śmierci i życia znajduje się na kolistym torze, powraca i nakłada się na siebie podczas ceremonii, wytwarzając życiodajną energię spotkania.

Ceremonia *czumba*, jak każde widowisko kulturowe czy performans, niesie ze sobą więcej znaczeń niż czysty opis, znajduje się ponad klasycznymi podziałami terminologicznymi

i pojęciowymi. Cytując czołowego teoretyka performansu, Richarda Schechnera: „performanse są „zachowanymi zachowaniami” [ang. *twice behaved behaviour*], „zachowaniami w dwójnasób”: działaniami przeciwionymi i spełnionymi, które wpięrowo opanowano i wypróbowano” (Schechner 2006: 44). W grze śmierci i życia, odtwarzanej ciągle na nowo podczas ceremonii *czumba*, zachowania i niektóre rekwizyty *czumba* „powracają”: odtwarzane są przez medium w taki sposób, w jaki były doświadczane w przeszłości przez samych *czumba*.

Zaskakujące jest tu podobieństwo Agambenowskiej teorii Geniusza – dawcy życia i tego, „który nie zna czasu” – z postacią *czumba* już zamieszkałego w ciele medium. Według Agamben’a „człowiek nie jest istotą dwoistą, lecz dwubiegunową, wypadkową złożonej relacji dialektycznej między częścią (jeszcze) niezindywidualizowaną w toku życiowych doświadczeń a częścią doświadczoną już przez los i życie”. (Agamben 2006: 20)

Śmierć ciała medium podczas ceremonii oznacza narodziny *czumba*, który powraca do świata żyjących, *nota bene* w takiej formie cielesnej, w jakiej zastała go śmierć. Michael Lambek wspomina także o fenomenie „nie starzenia się” ducha *czumba*: po śmierci cielesnej jego wiek pozostaje niezmienny, niejako „zatrzymany” w chwili agonii (Lambek 1998: 115).

Duch *czumba* zostaje nie tylko przywołany i ponownie ucieleśniony dzięki duchowo martwemu medium. „Odradza” się poniekąd podwójnie: jako historyczna postać

mpanjaka,

z bagażem doświadczeń, przyzwyczajęń, ze swoimi osobistymi przywarami i staroświeckim *savoir-vivre*, oraz jako Agambenowski Geniusz: *mpanjaka* w „nieindywidualizowanym” ciele medium. Jedynie podczas ceremonii *czumba* „nie zna on czasu”: jego własny, osobisty, przeżyty los przypieczętowany śmiercią spotyka się z rzeczywistością uczestników ceremonii, z życiem.

Wzajemne współzależności i „spotkania” życia i śmierci, stanowią niewątpliwie sedno kultu i ceremonii *czumba* oraz samego stanu *mianjaka*. Spotkanie jest tu odzwierciedleniem „rzeczywistości bezpośrednio przeżywanej”, doznaniem pełni teraźniejszości dzięki fuzji i bezustannej „zabawy” śmierci i życia.

- Ciało/dusza

Badając rytuały ludu Basari z Togo, Jacek Pawlik zauważa, że ciało pojmowane jest w tym kontekście jako „jednostkowy, zintegrowany aspekt jaźni i relacji społecznych, zależny od uczuć, życzeń i działania innych, w tym duchów i zmarłych przodków” (Pawlik 2006: 12). Także w pojęciu Malgaszy ciało jest miniaturowym uniwersum. Jest ono równocześnie cielesnością (symbolizowaną przez krew), jak i ulotną, ponadczasową duszą (Dubois 1978: 34).

Podczas ceremonii *czumba*, choroby ciała i problemy duszy są rozpatrywane na tej samej płaszczyźnie, holistycznie. Często mają one podobne źródło: w gniewie przodków bądź w negatywnych uczuciach bliskich, np. w zazdrości, nienawiści, złości.

Duch *czumba* ujawnia się w okolicznościach najbardziej zbliżonych do świata zmarłych: „zamieszkuje” ciało kobiety podczas jej agonii, a „odnajduje się” w jej ciele dzięki znakom namalowanym białą gliną, przypominającym mu o momencie jego własnej śmierci. Moje rozmówczynie często wspominały mi, że w ciąży oraz w czasie menstruacji mają zakaz odprawiania ceremonii. Krew oznacza cielesność i życie, a duch *czumba* potrzebuje w ciele kobiety tego, co zbliża ją do śmierci.

Swoista „podwójna” śmierć – duszy medium oraz ciała *czumba* – jest konieczna do zamieszkania ciała kobiety przez ducha *czumba*. Obecne i żywe ciało kobiety jest warunkiem jej płodności, a tym samym zdolności do przyjęcia ducha *czumba*. Takie

ujęcie pokrywa się zarówno z dyskursami medium, jak i *czumba*, nawiązującymi do obszarów życia związanych z seksualnością, małżeństwem i płodnością.

Ciało postrzegane jako kwintesencja życia i płodności, pozostaje jednak martwe bez duszy. Kobieta bez duszy, a więc umarła i czysta, przyjmuje do siebie duszę *mpanjaka*: jego doświadczenie (niejako zdwojone, ponieważ także „wymalowane” na jej ciele za pomocą białej glinki), wiedzę, siłę *hasina*. „Ciało i seksualność przyczyniają się do stwarzania władzy, albo wręcz przeciwnie, mogą stać się środkami kontestacji; dają jej wtedy najbardziej radykalną i poruszającą siłę ekspresji” (Balandier 2003: 193). Wydaje się, że „spotkanie” ciała kobiety i duszy *mpanjaka* jest w pewnym sensie osiągnięciem ideału, zdwojeniem siły życiowej *aina*.

Analizując znaczenie ciała i duszy w afrykańskich kultach opętania, Michael Lambek zauważa, że w obrębie kultu *czumba* rozróżnienie na ciało i duszę jest wyjątkowo widoczne. Z tego faktu wnioskuje on, iż nie można rozpatrywać na jednej płaszczyźnie doznań medium oraz odczuć ducha *czumba* (Lambek 1998a: 104). W odróżnieniu od samej medium, dla której „wejście” ducha jest odczuciem zbliżonym do stosunku seksualnego, dla *czumba* oznacza to obcowanie z futerałem ciała: z tą częścią człowieka, która jest martwa, bo czasowo pozbawiona wszechobecnej energii życiowej.

- Jednostka/wspólnota

„Performanse wyznaczają tożsamość, tworzą pętle czasowe, przekształcają i ozdabiają ciało, opowiadają historie” (Schechner 2006: 44). Medium – jednostka o wyraźnym miejscu w społeczności – staje się dzięki swoim duchom *czumba* oraz obecności innych ludzi osobą poważaną, „mistrzem słowa”. Jej status społeczny wyraźnie wzrasta, ponieważ dzięki niej wytwarza się podczas ceremonii życiodajne „pole napięcia”.

To właśnie to „pole napięcia” powstałe między jednostką (*czumba*) a wspólnotą (uczestnikami ceremonii) stanowi trzon zjawiska performance’u: widowiska wytworzonego w określonej przestrzeni, o ustalonej strukturze i czasie trwania. Dialog, monolog, rozmowa jest – cytując Ervinga Goffmana – czymś wyjątkowym, bo „kreuje na użytek uczestnika [ceremonii – KM] świat i rzeczywistość, w której są również obecni inni. (...) To rodzaj *unio mistico*, społecznego transu” (Goffman 2006: 114).

Bez tzw. klientów, fizyczna obecność *czumba* nie miałaby sensu ani racji bytu. Żyjący potrzebują porad i mądrości przodków w takim samym stopniu, w jakim są oni niezbędni zmarłym. Relacje społeczne – zarówno z żywymi, jak i zmarłymi – są kluczowe w kulcie *czumba*. Ich zakłócenia bądź niedostateczne pielęgnowanie wpływają na zdrowie jednostki i uważane są za potencjalne źródło chorób, nieszczęść i niesprzyjającego przeznaczenia *vintana*.

Warto zauważyć, że według niektórych badaczy, historyczną genezą prywatnych ceremonii *czumba* było „opętanie zbiorowe” (Rusillon 1912, Davidson 1885, Comito 2007). Ujawniło się ono w 1863 roku na ulicach Antananarywy pod postacią tak zwanej *ramanenjana*: „manii tanecznej”.

Wydaje się, że zarówno forma ceremonii, jak i motywy skłaniające uczestników do rozmowy z *czumba*, dotyczą dziś w coraz większym stopniu jednostki, a nie wspólnoty. Najczęstszym motywem zgłaszania się do *czumba* są problemy zdrowotne, miłosne i zawodowe. Klienci udają się do *czumba* indywidualnie, rozpowszechniony jest również zwyczaj zgłaszania przed ceremonią chęci przeprowadzenia ceremonii prywatnej, bez obecności innych uczestników.

Samo zjawisko *mianjaka* także przybrało formę indywidualną²⁷⁴. Oprócz święta *fanampo*, kiedy wiele medium wchodzi w stan *mianjaka* w tym samym czasie i dochodzi do „spotkań” między ucieleśnionymi *czumba*, ceremonie *czumba* odbywają się zasadniczo w domach medium. O ile w przeszłości wiele medium mogło być „opętanych” przez jednego *mpanjaka*, to dziś jedno medium może być wybrane przez wielu *czumba*.

Medium korzystające z możliwości przyjmowania do swego ciała wielu duchów urasta do rangi niepowtarzalnej jednostki dla społeczności wyznawców *czumba*. Równocześnie, z większości rozmów przeprowadzonych z medium wynika, że kobiety „wybrane” i „zamieszkane” przez ducha *czumba*, czują się dużo silniejsze, pewniejsze siebie, niejako

²⁷⁴ Podobne zjawisko widoczne jest zarówno w odniesieniu do ceremonii powtórnego pochówku *famadihana*, budowania grobowców, jak i tradycji wykonywania rzeźb nagrobnych *alo-alo* przez grupę Mahafaly z południa wyspy. Ukazanie szacunku zmarłym jest równocześnie unaocznieniem swojej pozycji w świecie żywych, namacalnym dowodem indywidualnego bogactwa i autorytetu. Analizując przemiany znaczeniowe rzeźb nagrobnych *asen* z Beninu, Edna Bay dochodzi do podobnych wniosków: pod koniec XX wieku rzeźby te, kiedyś stawiane jedynie ku czci przodków, dziś nabierają dodatkowych znaczeń. Stały się wyrazem indywidualnych sukcesów (często osiągniętych właśnie dzięki przodkom), pracy i przynależności do sieci kontaktów: jednym słowem odzwierciedlają zmieniające się priorytety życiowe i duchowość współczesnych Benińczyków (Bay 2008).

„chronione” przez swego ducha. Mimo tego, iż wielokrotne wchodzenie w stan *mianjaka* osłabia ciało medium, dzięki współżyciu z *czumba* gromadzi się siła *hasina* i moc *heriny*. Jednostka zostaje wzmocniona poprzez służbę *czumba*, a wspólnota wiernych korzysta z ich niezwykłego spotkania.

Powołując się na wnioski jednego z badaczy performance’u Bruce’a Kapferer’a: „Oprócz komunikacyjnego wymiaru rytuału na którym skupia się większość antropologicznych dyskusji, język rytuału zawiera jeszcze dodatkowy potencjał, który pozwala mu na łączenie tego, co partykularne, z tym, co uniwersalne. Zależnie od stopnia, w jakim udaje się to osiągnąć, ludzie, którzy są zaangażowani w tę relację, mają możliwość współuczestniczenia w jednym doświadczeniu” (Kapferer 2011: 203). To jedno doświadczenie, niejako idealne, ponieważ na tyle wielowątkowe, że nie poddające się żadnym jednorodnym wzorcom i opisom, jest właśnie efektem „spotkania”, „iskrzenia” i energii wytwarzanej na linii jednostka-wspólnota.

„*Wspólne*, podzielane z innymi jednostkami zaabsorbowanie wzmacnia rzeczywistość powołaną do życia przez zainteresowanie uczestnika, nawet jeśli to zaabsorbowanie jest narażone na szereg czynników rozpraszających, które mogą pochodzić od pozostałych uczestników” pisze Erving Goffman analizując fenomen, jakim jest spotkanie (Goffman 2010: 65). W przypadku ceremonii *czumba*, zaangażowanie jednostek tworzy wartość, której nie można immanentnie doświadczyć w pojedynkę.

Cytując słowa antropologa Marc’a Augé: „opętanie, rytuał odwrócenia, inicjacja to wydarzenia społeczne, ale zarazem doświadczenia indywidualne. Czas społeczny i jednostkowe istnienie są obarczone, „przepracowane”, modelowane przez te same obrzędy. Jednak znaczenia zbiorowe i indywidualne danego rytuału niekoniecznie się pokrywają. Zbiorowość bowiem przechowuje w pamięci wydarzenia towarzyszące opętaniu, natomiast jednostka ma prawo je zapomnieć” (Augé 2009: 63).

W przypadku ceremonii *czumba* przebieg i znaczenie spotkania z ucieleśnionym duchem, zostaje odtworzone w postaci opowieści po wyjściu ducha *czumba* z ciała medium, a więc pod koniec ceremonii. Bez uważnej obecności uczestników ceremonii i klientów oraz czujności pomocnika, medium nie byłoby świadome tego, co zdarzyło się podczas nieobecności jego duszy. Wspólnota wytworzona przez osoby obecne na ceremonii, istnieje dzięki jednostce: medium zamieszkanym przez ducha *czumba*.

Medium z kolei nie wiedziałoby niczego, co zdarzyło się po jego wejściu w stan *mianjaka*, gdyby nie opowieści przekazane mu przez wspólnotę.

Analizując pojęcie jednostki w kontekście fenomenu *czumba*, należy zwrócić szczególną uwagę na postać samego *czumba*, która wyłamuje się wszelkim kategoriom. Żaden z nich nie wpisuje się w niezmienną, deifikowaną grupę np. wspólnotę duchów *mpanjaka* czy potomków królewskich. Cały czas pojawiają się nowe duchy, o nieznanym wcześniej imionach i zwyczajach *fomba*. Zdarza się także, że niektórzy *czumba* po prostu zanikają, nie zamieszkują już ciał medium²⁷⁵. *Czumba* jako jednostka znajduje się gdzieś ponad wyobrażoną „wspólnotą *czumba*”. Raczej tworzy on więzi na zasadzie „jednostka-jednostka” z pojedynczymi żyjącymi: przede wszystkim z samym medium i z klientami.

„Spotkanie” jednostki i wspólnoty w obrębie ceremonii *czumba* i wytworzenie między nimi „pola napięć” trafnie ujął Michael Lambek: „opętanie dostarcza zarówno wzorców amoralnego indywidualizmu, jak i kontekstu, w którym ten indywidualizm powinien być odłożony na bok dla dobra wspólnoty. Opętanie przysparza życiu społecznemu aktywności i tematów do debaty dotyczącej moralności” (Lambek 2009: 183).

- Kobieta/mężczyzna

W Mahajanga większość medium to kobiety, podczas gdy duchy *czumba* są najczęściej mężczyznami. Wychodząc z założenia, że płeć i seksualność nie są fenomenami naturalnymi, ile raczej zasadami klasyfikacji wyznaczającymi nasze funkcjonowanie w danej społeczności, czytelne stają się motywy „zamiany” płci przez medium *czumba*.

„Świat społeczny konstruuje ciało jako rzeczywistość płciową, a jednocześnie depozyt, w którym złożone są płciowe zasady widzenia i podziały” pisze Pierre Bourdieu w swoim dziele pt. „Męska dominacja” (Bourdieu 2004: 19). W kontekście malgaskim „bycie mężczyzną” przyzwala na zwyczajowe przyjmowanie postawy dominującej, wydawanie zdecydowanych sądów i rozkazów, zindywidualizowane, autorytarne postępowanie.

²⁷⁵ Do podobnych wniosków dochodzi Michael Lambek w swoich badaniach nad opętaniem przez duchy na Mayotte (Lambek 2009: 35).

Podczas ceremonii *czumba* biegunowość kategorii płci zostaje nie tyle zniesiona, ile „dodana”: zachodzi bowiem swoista unifikacja dwóch komplementarnych energii *aina* (Dubois 1978: 55). Nadaje to postaci *czumba* wyjątkowej rangi w społeczności, będącej niejako „poza” i „ponad” wszelkimi podziałami.

W swoich badaniach kultów opętania przez duchy na Mayotte, Michael Lambek słusznie zauważa, iż autentyczność danej postaci i różnica między światem ludzi a rzeczywistością duchów zostaje uwypuklona dzięki odmiennej tożsamości płciowej medium i ducha. „Ceremonia staje się przez to bardziej teatralna, pikantna; kontrasty przyciągają uwagę uczestników i wyjaśniają akcję²⁷⁶” (Lambek 2009: 61). Role męskie są odczytywane wyraźniej, kiedy „odgrywane” przez kobiety.

„Fasada osobista” – termin wprowadzony przez Ervinga Goffmana w odniesieniu do powierzchowności oraz sposobu bycia jednostki – zmienia się w przypadku medium po jej wejściu w stan *mianjaka*. Ubiór zajmuje poczesne miejsce w definiowaniu „sposobu bycia” kobietą i mężczyzną. W pracy pt. „Społeczne tworzenie ciała”, Adam Buczkowski stwierdza, że „ubiór jest jednym z ważniejszych elementów odgrywania/odtworzenia płci kulturowej (...) przekazuje informacje na temat statusu i autorytetu tego, kto je nosi, a to z kolei w znaczący sposób wpływa na zachowania i postawy odbiorców odczytujących prezentowany przez nas kod” (Buczkowski 2005: 252). Do podobnych wniosków dochodzi Sylviane Agacinski w swojej książce pt. „Polityka płci”. Stwierdza tam, że: „człowiek jest w naturalny sposób zwierzęciem przebrany – nie istnieje bez ubrań i bez przyzwyczajień, które są sposobami *ukierunkowania* natury” (Agacinski 2000: 20).

Jednymi z ważniejszych funkcji ubrania, jest według Buczkowskiego utrwalanie tradycji oraz współtworzenie różnego typu ceremonii religijnych: takie też znaczenie posiada tradycyjna tkanina *lamba* oraz rekwizyty przypisane każdemu *czumba*. Kod ubioru zostaje wzbogacony o elementy zaczerpnięte ze świata współczesnego, nieznanego malgaskim *mpanjaka* za ich życia. Modne i „białe” (*vazaha*) elementy stroju *czumba* przekazują treści oznaczające pozycję społeczną, bogactwo, przystosowanie się do oczekiwań społecznych.

Zarówno w odniesieniu do kategorii płci, jak i „fasady osobistej” przypisanej do każdej

²⁷⁶ W wersji oryginalnej: *The event becomes more theatrical, more piquant; reversal claims the attention of observers and clarifies the action* (Lambek 2009: 61).

z nich, postać *czumba* wymyka się pojęciom właściwym dla uproszczonych taksonomii i stwarza nową wartość wymykającą się dychotomicznym podziałom.

- *Mpanjaka*/poddani

Podczas najistotniejszego etapu ceremonii *czumba* dochodzi do spotkania *mpanjaka* z klientami potrzebującymi jego porady i obecności (fot. 42). *Mpanjaka* staje się realny, jego obecność namacalna, rozmowa z nim rzeczywista. Wyobrażenie o niedostępności i boskim pochodzeniu *mpanjaka* skonfrontowane zostaje z jego bytnością, cielesnością, interakcją z obecnymi, nietypowym sposobem bycia. Różnica między mędrcem, władcą i duchem z jednej strony, a zwykłym śmiertelnikiem z drugiej, staje się mniej widoczna. Wydaje się, że na czas ceremonii także dychotomia *mpanjaka* – poddany ulega performatywnemu załagodzeniu.



Fot. 42 – Spotkanie klienta – „poddanego” *mpanjaka* – z *czumba*. Mimo wyraźnych oznak szacunku wobec *czumba*, klient zachowuje się naturalnie: tak, jakby

rozmawiał z kimś bliskim, żyjącym w tych samych realiach i czasie, co on. Mahajanga (13. VII. 2008)

Propozycja Michel'a Maffesoli na zobrazowanie istoty współczesnych więzi społecznych za pomocą metafory plemienia, odwołuje się do potężnej siły kryjącej się w bliskości wytwarzanej przez zbiorowość. Jest ona według niego „reakcją na wszelkie roszczenia władzy do dekretowania jedynej postaci ładu” (Maffesoli 2008: 3). *Mpanjaka* malgascy w postaci *czumba* stają się bliżsi swoim poddanym, nierzadko dostosowują się do współczesnego trybu życia, przyjmują nieznane im wcześniej zwyczaje i współczesne symbole bogactwa i władzy, tym samym zyskując dodatkowy respekt żyjących.

Mityczna postać *mpanjaka*, umiejscowiona w malgaskiej świadomości zbiorowej pomiędzy Stwórcą *Zanahary* a poddanymi, staje się na czas ceremonii pomocna, ludzka, materialna. Parafrazując ponownie Maffesoli: „bóstwo staje się podczas rytuałów pochodną codziennej rzeczywistości” (Maffesoli 2008: 56).

Ceremonia *czumba* staje się pretekstem także do spotkania poddanych między sobą. Postać *mpanjaka*, jego samopoczucie, zachcianki i pytania, wnoszą dyscyplinę w przebieg spotkania. *Mpanjaka* – ze zrozumiałych dla poddanych względów – ujawnia swoją wyższość w zachowaniu i mowie ciała. Równocześnie znajome i pozytywnie postrzegane przedmioty należące do *mpanajaka*, takie jak perfumy, zagraniczne trunki, muzyka amerykańska czy nowoczesne nakrycia głowy sprawiają, że przepaść między *czumba* a uczestnikami ceremonii staje się nieco mniejsza.

- Przeszłość/teraźniejszość

Podczas ceremonii *czumba* przeszłość i teraźniejszość nie są już wykluczającymi się w czasie kategoriami. Historia zostaje performatywnie odtworzona i niejako „odnowiona”, zaanektowana w obręb teraźniejszości. Według terminologii badacza *czumba* Michaela Lambek'a, wyznawcy *czumba* „przedstawiają powtórnie w teraźniejszości” (*re-present*) oraz dosłownie „ucieleśniają, odtwarzają cieleśnie” (*re-embody*) historię Sakalawa (Lambek 1988: 114). Historia nie oznacza tu po prostu przeszłości, tylko proces rozgrywający się w teraźniejszości. Staje się ona nie tylko podatna na różnorodne interpretacje, ale i otwarta w czasie. Jej ogólny zarys jest powszechnie znany, ale równocześnie pozostaje on w ciągłym „stanie napięcia”.

Przyglądając się relacjom historii i teraźniejszości w obrębie ceremonii *czumba*, stosowne wydaje się wprowadzenie – za Jacques Le Goff'em – pojęcia trwania, czasu przeżywanego (Goff Le 2007: 37). Zwykle ramy czasu historycznego okazują się za wąskie w odniesieniu do fenomenu *czumba*, szczególnie mając na uwadze wielość różnych wersji tej samej opowieści (np. dotyczącej przebiegu życia danego *czumba* i jego pochodzenia) i dopuszczalną powszechnie swobodę jej interpretacji. Znaczenie ma bowiem nie tyle wiarygodność czy spójność historii, ile dosłownie uczestnictwo w niej, przeżycie, przebywanie w czasoprzestrzeni o zwielokrotnionej mocy.

Agambenowskie pojęcie „pola napięć rozciągającego się między dwoma biegunami”, jest w przypadku pary przeszłość-teraźniejszość wyjątkowo istotne i widoczne. Wytworzone napięcie, energia życiowa *aina*, to w istocie celebrowanie teraźniejszości, powrót do pełni życia. W tym swoistym stanie idealnym, historia współlistnieje z chwilą obecną, a dychotomie spotykają się i współtworzą nową wartość.

Utwierdzenie się w teraźniejszości, zawieszenie czasu, obecna w większości kultów „opętania” inwersja seksualna czy społeczna to – według francuskiego etnologa Marc'a Augé – jedna z symbolicznych figur zapomnienia (Augé 2009: 60). Zapomnienie jest według niego niezbędne do stworzenia warunków dla nowego narodzenia, „ponownego rozpoczęcia”.

W kontekście ceremonii *czumba*, szczególną sytuacją jest okres między wejściem w stan *mianjaka* przez medium, a powrotem jego duszy. Jest to dla medium czas zapomnienia i nieświadomości, na rzecz aktywności *czumba*.

Czas zostaje dla medium zawieszony, zatrzymany, a raczej: przeszłość (w postaci realnej obecności ducha *czumba*) łączy się z teraźniejszością i przyszłością (wyrażoną w słowach, poradach i wizjach *czumba*), wytwarzając zupełnie nową kategorię.

3. Kategoria spotkania

Badacze afrykańskich kultów „opętania”, tacy jak Jacek Pawlik, Pat Caplan, Michael Lambek czy Michel Leiris, często zwracają uwagę na konieczność wieloaspektowego odczytywania rzeczywistości rytualnej jako całości (Pawlik 2006, Caplan 1997, Lambek 2009, Leiris 1980). „Rytuał nie daje się redukować do żadnej z płaszczyzn

rzeczywistości, ale stanowi zjawisko samo w sobie” (Pawlik 2006: 199), „opętanie jest autonomicznym, kulturowo wytworzonym systemem” (Lambek 2009: 69).

„Pole napięć” powstałe podczas ceremonii *czumba* na skutek współlistnienia wielu par kategorii znajdujących się na przeciwstawnych biegunach, sprawia, że powstaje „zjawisko samo w sobie”, niemożliwe do zrealizowania w świecie codziennym, choć performatywnie nawiązujące do sfery *profanum*.

„Spotkanie się” zjawisk, które – w kontekście malgaskim – mogłyby powodować konflikt i burzyć porządek społeczny, podczas ceremonii *czumba* przyczynia się do nagromadzenia nadwyżki energii *aina*. Ron Emoff dochodzi do podobnego wniosku: „codziennosc znajduje swoje przełożenie w rytuale, a rytuał w codzienności: każde z nich przyczynia się do wzmocnienia drugiego”²⁷⁷ (Emoff 2002: 126). Dlatego istotne jest w moim pojęciu przeniesienie ciężaru badań ze zjawiska „opętania”, na kategorię „spotkania”, bliższą znaczenia dyskursów uczestników ceremonii *czumba*.

„Spotkanie” odnosi się więc zarówno do opisanego powyżej zespolenia dwóch przeciwstawnych kategorii i powstania tym samym nowej wartości, jak i do fizycznej obecności ducha *czumba* i jego interakcji z klientami.

²⁷⁷ W wersji oryginalnej: *The everyday finds expression in the ritual, the ritual in the everyday – each contributes to the empowerment of the other.*

VIII *Czumba* na tle tzw. kultów opętania

Obcowanie z potężną siłą duchów zmarłych, korzystanie z niej w kwestiach dotyczących zdrowia i szczęścia, niezbędna obecność jednego bądź wielu medium, którzy udostępniają swoje ciało duchom – to jedne z ważniejszych elementów większości tzw. „kultów opętania” (ang. *possession cults*). W najpopularniejszych (a raczej: najlepiej opracowanych przez badaczy) afrykańskich i afro-chrześcijańskich kultach opętania, takich jak m.in.: kultы *zār* z Etiopii, Sudanu czy wybrzeża suahilskiego, benińskie i haitańskie *voodoo*, kubańska *santeria*, nigeryjski kult *bori*, brazylijskie *umbanda* i *candomblé*, można odnaleźć szereg cech wspólnych z kultem *czumba* u Sakalawa.

Należy zaznaczyć, że analizę porównawczą utrudnia w znacznym stopniu nie tyle brak, ile duże zróżnicowanie jakościowe dostępnych publikacji na temat tych kultów. Większość opracowań jest próbą interpretacji danego zjawiska bądź fragmentarycznym opisem wybranego aspektu danego kultu. Staram się więc zwrócić uwagę wyłącznie na podstawowe różnice między tymi kultami, pochodzącymi przecież z tak odmiennych obszarów kulturowych.

Wychodzę z założenia, że bez uczestnictwa w danej ceremonii i jej chociażby powierzchownego, ale bezpośredniego doświadczenia, nie sposób odróżnić interpretację od właściwego znaczenia, jaką ma dany kult dla ich wyznawców. Z tego powodu łatwiej mi jest „odczytać” i przedstawić wnioski z badań pochodzących chociażby z Brazylii i dotyczących znanej mi z autopsji, południowo-brazylijskiej wersji kultu *umbanda*, niż np. dokonać wiarygodnej analizy słabo opisanych przez badaczy i bardzo zróżnicowanych w swej formie kultów *zār*.

Z analizy dyskursów dotyczących kultu *czumba* w Mahajanga, pewne kluczowe dla tego zjawiska cechy znacząco odróżniają tę praktykę od kultów, których wspólnym mianownikiem jest tzw. opętanie. Wierni oraz medium *czumba* tworzą – dzięki opisanym wcześniej mechanizmom ujętym przeze mnie w kategorii spotkania i performatywności – pewną sytuację idealną, pozornie niemożliwą do zrealizowania.

Ceremonia *czumba* w Mahajanga to przede wszystkim fenomen związany z kultem przodków. Podczas ceremonii *czumba*, duch przodka odczytuje przyczyny niepowodzeń, złego stanu zdrowia czy problemów, które trapią klienta i wskazuje na konkretne sposoby ich zwalczania. Posługuje się przy tym wiedzą związaną z medycyną naturalną, ziołolecznictwem, magią, technikami wróżbiarskimi. Wiedza ta stanowi ważny

aspekt praktyk związanych w kulcie *czumba* – sami wyznawcy podkreślają często pomoc lekarską i magiczną udzielaną im przez ducha, jako jedną z przyczyn zwracania się do niego z prośbą o pomoc. Aspekt leczniczy, bynajmniej nie powiązany z tak częstym w przypadku tzw. kultów opętania „wypędzaniem” złych duchów z ciała (wg. interpretacji Janice Boddy odnoszącym się do kultu *zār* w północnym Sudanie, Boddy 1989), czy wręcz przeciwnie, „dosiadaniem” tancerza przez ducha (*voodoo*, *umbanda*) i walką ze złem (seanse egzorcystyczne), jest pretekstem nie tylko do spotkania się z *czumba*, lecz do pełnego odczucia teraźniejszości, urzeczywistnienia spotkania na wielu płaszczyznach duchowych, czasowych i przestrzennych.

Duch potężnego króla, o wielkiej sile *hasina* i energii życiowej *aina*, „zamieszkuje” ciała wybranych medium w momencie ustalonym na zasadzie kompromisu, relacji partnerskiej ze swoim pośrednikiem, mając równocześnie na uwadze historię zapisaną w swoim (i tymczasowo pożyczonym) ciele. Pojęcie „ponownego odtwarzania [historii] w teraźniejszości” (*re-present*) zaproponowane przez badacza kultu *czumba* Ron’a Emoff’a oraz sens spotkania jako wydarzenia holistycznego, realnego, powiązanego z codziennością i znajdującego się ponad wszelkimi binarnymi podziałami, wydają się z perspektywy moich badań istotą i specyfiką kultu *czumba*.

Sednem kultu *czumba* dla jego wyznawców jest uczestnictwo w sile życiowej przodków, korzystanie z ich mądrości, doświadczenie ich obecności. Według malgaskiego antropologa Roberta Jaovelo-Dzao, jest wyrazem dążenia do absolutu, do osiągnięcia jedności z przodkami (Jaovelo-Dzao 1996). Najwyższym wyrazem tej wspólnoty nie jest z gruntu europejska kategoria opętania, która mogłaby zastąpić – przy dużym wypaczeniu jego znaczenia emicznego – pojęcie *mianjaka*, ile raczej rzeczywiste spotkanie z przodkami. Bliższe perspektywie malgaskiej byłoby więc nazwanie *czumba* kultem dokonującym się poprzez „zamieszkanie” ciała medium przez duchy *czumba*, a nie kultem „opętania”.

Obecne wśród badaczy kultów opętania dyskusje dotyczące terminologii związanej z często analizowanym etapem „opętania” czy „transu” – traktowanych zamiennie i wspólnie (Kapferer 2009, Leiris 1980), bądź rozpatrywanych jako dwa odmienne etapy (Duvignaud 2011) – w kontekście ceremonii *czumba* wydaje się bezzasadne. Duchy przodków nie są w przypadku *czumba* „objawami” choroby, jak ma to miejsce w kultach *zār* (Boddy 1989: 153). Duchy *czumba* są obecne od momentu ich cielesnej śmierci, odtwarzanej – a więc niejako symbolicznie potęgowanej – podczas

każdej ceremonii *czumba*. Istotna jest tu performatywna obecność mocy śmierci, przy równoczesnym utrzymaniu jej *fady*, symbolizowanym przez zakrycie ciała tkaniną w momencie „wejścia” ducha *czumba* do ciała medium.

Przywołane duchy nie wyłaniają się ze świata podziemnego (jak ma to miejsce w kulcie *voodoo*), ani ze świata nadprzyrodzonego, przynależnego wyłącznie „obcym” (kult *bori*) (Gösling 2010: 11, Besmer 1983: 10). W odróżnieniu od brazylijskiej *umbandy*, w której osobisty kontakt z duchem trwa tak długo, dopóki żyje ktoś, kto go znał za życia, dynamika postaci *czumba* pozwala na ciągle przeobrażanie ich osobowości, historii, nawet atrybutów i imion. Żywotność zbiorowej pamięci historycznej wykazuje tu ewidentnie swoje pochodzenie oralne, będące przyczyną „przekazywania wiedzy uznawanej za tajemnicę i chęć zachowania w dobrej kondycji pamięci bardziej twórczej niż odtwórczej” (Goff Le 2007: 109).

Zlokalizowanie życia pozagrobowego ducha *czumba*, a więc świata, w którym funkcjonuje po śmierci ciała, nie są przedmiotem dyskusji ich wyznawców: tematy te są wręcz uznawane za *fady*. Ważna jest obecność *czumba*, a powszechnie uznane za prawdziwe historycznie – choć także obarczone wieloma zakazami – miejsce pochówku i sposób, w jakim dana postać dokonała swojego cielesnego żywota. Te same okoliczności zostaną bowiem odtworzone na początku ceremonii *czumba* przez medium, są zatem kluczowe dla urzeczywistnienia spotkania.

Czumba są członkami wspólnoty *fihavanana*, zatem mają wpływ na teraźniejszość i przyszłość żyjących. Są personifikacją przeszłości odtwarzanej dynamicznie i kreatywnie, ozutej z idealizmu, obciążonej ludzkimi błędami, a więc bliższej zwykłemu człowiekowi. *Czumba* nie można więc porównać do haitańskich *loa*: aniołów o cechach boga, nie posiadających historii, obecnych na podobieństwo duszy w każdym z nas (Gösling 2010: 15).

Wzajemne relacje *czumba* i ich żyjących potomków są niezbędne obu tym światom – z ich „wymiany” i wyjątkowej symbiozy dokonywanej podczas ceremonii, wynikają obopólne korzyści. Kategoria spotkania dwóch światów implikuje w kulcie *czumba* bardzo istotną i charakterystyczną wartość, jaką jest synkretyzm. Tradycje malgaskie (*fomba malagasy*) kojarzone z tym, co stworzone przez *mpanjaka* i funkcjonujące za ich życia, ulegają przemianom wchłaniając niejako elementy należące do codzienności, kultury materialnej czy obyczajowości współczesnej. W przypadku

kultu *czumba*, zmiany te zawsze muszą być przypieczętowane zgodą wyrażoną przez przodka – w tym też tkwi różnica w stosunku do kultu *candomblé*, *voodoo* czy *umbandy*.

Porównując specyfikę kultu *czumba* do kultów *zār*, zwraca uwagę pozytywny oddźwięk *mianajaka* u Sakalawa. Wejście ducha w ciało medium nie kojarzy się z zaburzeniem porządku, tylko raczej z uzyskaniem dostępu do siły przodków, współuczestnictwem w spotęgowanej przez śmierć teraźniejszości.

W kultach *zār*, rozpowszechnionych przede wszystkim w Etiopii i Sudanie, to duchy uznawane są za przyczyny choroby. Badacz kultów *zār* w egipskiej Nubii, John Kennedy uważa, iż głównym celem ceremonii *zār* jest leczenie chorób fizycznych, zaburzeń emocjonalnych i psychicznych poprzez kontakt z duchami, uważanymi za przyczynę tych nieszczęść (Kennedy 1978: 203)²⁷⁸. Według interpretacji tego badacza, duchy wybierają ciała osłabione, niepokorne dusze: jednostki, które potencjalnie mogłyby stać się odrzucone przez społeczność. Ceremonie *zār* interpretowane są przez niego przede wszystkim jako „społecznie sankcjonowane ujście dla kobiet” (*socially sanctioned „safety-valve”*) (Kennedy 1978: 211).

Egzorcyzmy – czyli praktyka wypędzania złych duchów z ciał wiernych – stanowi częsty element wielu ceremonii opętania. Kulty opętania *zār* z wybrzeża suahili, oparte są na wierzeniu, zgodnie z którym powodem nieszczęść jest opętanie „ofiary” przez duchy (Niesiołowski 1998: 59). W kontekście małgaskim natomiast, egzorcyzmy odnoszą się do dyskursu Kościoła Katolickiego i Protestantckiego oraz licznych sekt chrześcijańskich, które dopatrują przyczyn zła przede wszystkim w opętaniu ciała i duszy przez złe duchy - często utożsamiane z *czumba*²⁷⁹.

Podczas spotkania z *czumba*, nie występuje – w odróżnieniu od znaczenia przypisywanego mu przez sceptycznych obserwatorów – czynność „wygania” złego ducha jako sprawcy zła, choroby czy niepowodzenia. Wręcz przeciwnie: „ozdrowienie” i powrót na właściwą drogę przeznaczenia *vintana* zachodzi dzięki spotkaniu, a więc przywołaniu ducha, zachęceniu go do wejścia w ciało medium i jego pobytu wśród żywych.

²⁷⁸ W wersji oryginalnej: *In Egyptian Nubia the main purpose of a zar ceremony is to cure emotional disorders or interactable physical ones, through contact with the possessing spirits believed to cause such maladies.*

²⁷⁹ Więcej informacji dotyczących dyskursów związanych z wypędzaniem złych duchów – kojarzonych nieraz z duchami *czumba* – z ciała ich ofiar, zacytowałam z rozdziału poświęconym dyskursom.

Z perspektywy wyznawców *czumba*, przyczyny większości chorób i złej passy tkwią najczęściej w niewłaściwym wypełnieniu prośb zmarłych, niedostatecznym uszanowaniu ich woli bądź złamaniu jednego z wielu narzuconych przez nich zakazów *fady*. Pomoc ducha *czumba* można nazwać działaniem pozytywnym i opartym często na retrospekcji wydarzeń.

Zamiast zabiegu „oczyszczania” ciała osoby chorej bądź poszkodowanej przez los – tak charakterystycznym dla kultów opętania występującym na kontynencie afrykańskim – u Sakalawa dokonuje się raczej „porządkowania” i pewnej racjonalizacji przeszłych wydarzeń z życia jednostki. Dotychczasowe życie klienta – jego powiązania rodzinne, przyjaźnie, dieta, tryb życia, stosunek wobec innych ludzi – są tu zdecydowanie najistotniejsze. Jedynie dzieląc się informacjami związanymi z bliską przeszłością, *czumba* jest w stanie zauważyć w dotychczasowym życiu i postępkach danej osoby nieregularności, które mogły przyczynić się do powstania nieszczęścia. Znając jego przyczyny, *czumba* wskazuje na kolejność działań do wykonania, dyktuje konkretne recepty lecznicze, wykonuje talizmany. Jest to zatem działanie nie polegające na „wyganianiu” przyczyn nieszczęścia, ile na analitycznym powrocie do nich i na znalezieniu rozwiązania wynikającego z logiki przyjętej przez wyznawców *czumba*.

Badając społeczność sudańskich kobiet opętanych przez duchy *zār*, Janice Boddy dochodzi do następującego wniosku: „duch i człowiek nie łączą się, tylko uzyskują nową tożsamość poprzez stawanie się na krótki czas tym, czym nie są” (Boddy 1989: 352).

W odróżnieniu od sudańskiego kultu opętania przez duchy *zār*, fakt udostępniania ciała silniejszym od siebie duchom nie jest przez wyznawców *czumba* traktowane jako czasowe „odgrywanie” ról, które nie mogłyby stać się realne w ich życiu codziennym. *Mianjaka* u Sakalawa powiązane jest w większym stopniu z pojęciem płodności i cielesnego oddania się duchowi, po to, by generować siłę życiową *aina*. Medium *czumba* staje się nie tyle żoną, ile po prostu wybranką króla, pośrednikiem w czerpaniu korzyści z energii życiowej i powrotu do rzeczywistości ziemskiej.

Generowanie „pól napięcia” i energii życiowej *aina* między sprzecznymi z pozoru kategoriami, przyjęte jest wśród Sakalawa – a także wśród mieszkańców Madagaskaru nie związanych bezpośrednio z kultem – za naturalną domenę kobiet. Mimo faktu, iż większość medium *czumba* stanowią kobiety i symbolika płodności oraz odniesienia do płciowości często pojawiają się w wypowiedziach wyznawców, kult ten nie stanowi raczej kobiecego narzędzia „walki” o równouprawnienie i wolność wyrażania własnych

poglądów. Jest raczej traktowany za błogosławieństwo i szczególny dar, który potęguje siłę kobiety i jej naturalne skłonności.

Według interpretacji badaczki kultów *zār* w Sudanie – Janice Boody – naturalna opozycja wobec „męskiego”, dominującego i obcego islamu, uczyniła z kultu *zār* ostoję dla kobiecości, wartości odrzuconych na co dzień, pozostających w cieniu władzy (Boddy 1989: 35). Podobne postrzeganie znaczenia tzw. kultów „opętania”, w których większość wyznawców to kobiety, jest dość powszechne nie tylko wśród badaczy, ale i obserwatorów.

Niektórzy moi rozmówcy wspominali o naturalnym dla kobiet odruchu przestrzegania narzuconych reguł i zakazów *fady* – tak istotnych w przypadku utrzymywania relacji z *czumba*. Jednak fakt bycia wybranym przez ducha *czumba*, obarcza zarówno wielką odpowiedzialnością, jak i jest wyróżnieniem – zarówno dla mężczyzn, jak i dla kobiet.

Istotą poruszanego tu aspektu kultu *czumba* jest zatem nie tyle dostarczenie niedostępnych medium na co dzień ról społecznych, umiejętności czy zachowań, ile pozwolenie zmarłym na uczestnictwo w świecie żyjących potomków. Kult *czumba* jest więc przede wszystkim odzwierciedleniem wiary w naturalną siłę płodności stanowiącą kwintesencję pełnego życia oraz wyrazem najwyższego szacunku wobec przodków. Drogą do tych wartości jest doprowadzenie do spotkania pozornie sprzecznych kategorii, wreszcie – ucieleśnianie kreatywnie postrzeganej historii w terażniejszości. Duch *czumba* nawiedza czasowo ciało medium po to, by zrozumieć przeszłość i tym samym pomagać, a równocześnie zaspokoić własną potrzebę przebywania w terażniejszości żyjących potomków.

Jedną z fundamentalnych różnic kultu *czumba* z tzw. kultami opętania polega na tym, iż rzeczywistość wyznawców *czumba* nie odnosi się wyłącznie do „świata kobiet” i nie jest też „równoległa” wobec świata przodków: jest ona po prostu jej częścią. Duch *czumba* nie wchodzi na stałe do ciała medium: owszem, wpływa nieustannie na życie swojego medium, jednak „zamieszkuje” jego ciało tylko na czas ceremonii.

Znamienne dla kultu *czumba* jest też brak „funkcjonariuszy religijnych” czy „mistrzów” ceremonii. Od osoby, która może towarzyszyć medium, zwanej najczęściej po prostu „pomocnikiem”, wymaga się jedynie podstawowej znajomości zasad regulujących przebieg i porządek spotkania oraz wiedzy na temat upodobań danego

ducha *czumba*²⁸⁰. Medium nie są traktowani przez społeczność jako „dziwacy” i dewianci, jak ma to czasem miejsce w przypadku nigeryjskiego kultu opętania *bori* (Besmer 1983:19). W odróżnieniu od kultów *voodoo* czy *candomblé*, nie występuje tu także postać kapłana czy „księdza”. Nie ma też jednej osoby odpowiedzialnej za przebieg ceremonii – po wejściu w medium w stan *mianjaka*, jest nią po prostu sam *czumba*.

Poważanie wśród społeczności wiernych oraz status medium *czumba* rośnie w miarę zdobywanego przez niego podczas ceremonii doświadczenia i umiejętności, jednak „przypisany” jest on wyłącznie swojemu duchowi *czumba* (lub paru *czumba*) i nie jest traktowany jako specjalista czy kapłan religijny.

Umiejętność pośredniczenia duchowi to wyróżnienie, ale i powołanie praktycznie niemożliwe do odrzucenia. W powszechnym mniemaniu wyznawców *czumba*, wiedza dotycząca przodków przekazywana jest tylko wtedy, gdy taka stanie się ich wola. Czasowe posiadanie duszy przodka we własnym ciele jest faktem niejako narzuconym przez ducha, a nie nauką czy stopniowym zdobywaniem kolejnych szczebli wtajemniczenia.

Rozpatrując kategorie transu w kultach opętania, jej częste nadinterpretacje i próby jego zbyt wąskiego ujęcia przez badaczy, Roger Caillois zauważa: „istotne jest jednak nie dozowanie rozmyślnego udawania oraz rzeczywistych transów, lecz fakt bardzo ścisłego i niejako nieuchronnego powinowactwa między oszołomieniem i mimiką, ekstazą i naśladowaniem” (Caillois 1973: 404). W przypadku ceremonii *czumba*, nie przywiązuje się dużej wagi do momentu opętania, ani do indywidualnej oceny, czy jest ono „rzeczywiste” i wiarygodne. To sama realność spotkania, obecność *czumba*, jego wygląd, zachowanie i wypowiedzi są najistotniejsze dla wyznawców: to one świadczą o powodzeniu ceremonii oraz kompetencji medium. Performatyka ceremonii spełnia istotną rolę w kulcie *czumba*, ponieważ pozwala na identyfikację danego *czumba*, wytworzenie specyficznej, „ponadczasowej” atmosfery, synkretycznego miejsca „wspólnego” dla duchów i żyjących²⁸¹.

²⁸⁰ Dowodem na niewielkie znaczenie i zmienność osoby pomocnika medium jest to, że w wielu ceremoniach pozwalano mi wcielić się w tą rolę i „opiekować” się medium tuż przed wejściem w stan *mianajaka* oraz na czas trwania całej ceremonii.

²⁸¹ Wymowny jest fakt, że przebieg i charakter ceremonii *czumba*, spełniają wszystkie wymienione przez Schechnera funkcje performansu: zabawia, tworzy, ustanawia bądź zmienia tożsamość, buduje lub

W odróżnieniu od transu szamanów azjatyckich²⁸², w którym to dusza medium odbywa podróż do innego świata by zasięgnąć porady u duchów, podczas ceremonii *czumba* to sam duch przodka odwiedza ciało wybrańca. Fenomen ten, nazwany przez włoskiego badacza kultu *czumba* Angelo Comito „opętaniem pozytywnym”, zbliża tą malgaską praktykę do haitańskiego *voodoo* (Comito 2007: 56). *Mianjaka*, „zamieszkanie” duszy przodka w ciele medium, stanowi jednak bardzo krótki i prawie niewidoczny etap: klienci i osoby obecne na ceremonii nie przykładają do niego dużej wagi, a same ciało medium jest zawsze zakrywane tkaniną *lamba* w momencie „zamieszkania” ducha. Jest to bowiem chwila śmierci ciała, równoznaczna z narodzinami i ucieleśnieniem ducha.

Za kluczowe dla przebiegu życia i „kariery” medium uznaje się nie tyle jego „opętanie” rozpoczynające poszczególne ceremonie, ile chorobę czy rzucone przez ducha nieszczęście. Odpowiednikiem „inicjacji” na medium i znakiem wskazującym na jego posłannictwo jest poważna choroba bądź niepowodzenie w życiu jednostki. Wydarzenie to, mające zawsze charakter przeżycia granicznego, stanowi rozłam w dotychczasowym życiu przyszłego medium i zapoczątkowuje proces dużo mniej dramatycznego „uczenia się” technik *mianjaka*.

Mianajaka nie jest więc znakiem „wyboru” przez ducha swego medium, jak to ma miejsce np. w kulcie *candomblé*. Jest techniką umożliwiającą każdorazowe zamieszkanie ducha w ciele medium, wielokrotnym odtwarzaniem tabuizowanego werbalnie i wizualnie momentu zgonu *czumba*.

Istotną różnicą *czumba* w porównaniu z afrykańskimi (bądź pochodzenia afrykańskiego) kultami opętania jest niewielka rola muzyki, a przede wszystkim całkowity brak tańca i ruchu podczas ceremonii²⁸³. *Czumba* natomiast przyjmuje najczęściej postawę siedzącą: w zależności od jego statusu, może on zajmować miejsce na krześle bądź na podłodze przykrytej matą. Wstaje on jedynie po to, by przebrać się w szaty tuż po wejściu w ciało swojego medium, jednak nie tańczy. Jedynie przy akompaniamencie akordeonisty czasem śpiewa bądź klaszcze do rytmu.

podtrzymuje wspólnotę, uczą, uzdrawia, wreszcie sprawia, że obcujemy z tym, co święte bądź demoniczne (Schechner 2006: 61).

²⁸² Zaznaczam, że w moim rozumieniu ta formacja religijna, sięgająca korzeniami paleolitu, wiąże się przede wszystkim z kulturą ludów syberyjskich oraz Indian amerykańskich. Łączy się ona z wyobrażeniem o lotach do nieba i zstąpieniach do piekła oraz z koniecznością przejścia inicjacji przez szamana – to przede wszystkim te aspekty szamanizmu odróżniają go od kultów afro-chrześcijańskich i afrykańskich (czasem – szczególnie w artykułach popularno-naukowych – nazywanych błędnie szamanizmem), a więc i od *czumba*.

²⁸³ Opisując wybrane kultury opętania Georges Lapassade podkreśla istotną, terapeutyczną rolę tańca. Taniec jest według niego jedną z podstawowych i niezbędnych wyznaczników tzw. „kultów opętania” (Lapassade 1997: 5).

Ciekawy jest odnotowany przeze mnie fakt wspominania przez medium o zamiłowaniu duchów *czumba* do muzyki. Mimo to, „przygotowanie” wybranki do przyjęcia ducha nie wiąże się z jej „opętaniem” poprzez taniec. Uważa się powszechnie, że do czynności „zamieszkania” duszy *czumba* w ciele kobiety doprowadza określona technika polegająca na uciskaniu konkretnych miejsc na jej ciele.

Ekspresyjny taniec, który w wielu kultach opętania (np. w brazylijskim *candomblé* czy *umbanda*) stanowi odzwierciedlenie chorej duszy,miotanej bólem i złymi siłami, w praktyce *czumba* zastąpiony jest znakami malowanymi na ciele medium. Białą gliną oznacza się miejsca, których ból spowodował śmierć *czumba* – nieszczęście symbolizowane jest tu nie przez ruch, lecz przez fakt „zaznaczenia przeszłego bólu” białą gliną. Malunki te mają nie tylko znaczenie informacyjne, pomagające zidentyfikować danego *czumba* i przypisać mu tożsamość, lecz także wydźwięk magiczny, ochronny i terapeutyczny.

Tanec wyduje się być w kontekście ceremonii *czumba* nie tyle ruchem, uwolnieniem złych mocy zakleszczających duszę bądź ciało, ile synonimem pewnego stanu, kwintesencją energii życiowej i siły *hasina* przodków²⁸⁴. Jedna z moich rozmówczyń użyła przymiotnika „taneczny” do zjawiska utożsamienia ducha *czumba* z energią życiową, cytując francuskie powiedzenie: „żywa dusza jest tancerzem”²⁸⁵. Taniec nie jest tu bynajmniej metodą do osiągnięcia stanu opętania, jak ma to miejsce chociażby w kulcie *voodoo*, *zār* czy *candomblé*.

Muzyka – najczęściej w postaci puszcanych z radia przebojów bądź wideoklipów telewizyjnych – ma „umilić duchowi czas” i przybliżyć go do świata żywych. Jest odzwierciedleniem „sztuki życia” – dlatego towarzyszy wszystkim malgaskim ceremoniom związanym z kultem przodków: pogrzebom, ceremoniom powtórnego pochówku *famadihana*, świętom *fanampoha* (Rakotomalala 2006: 54).

W odróżnieniu od sudańskiego kultu *zār* czy haitańskiego *voodoo*, muzyka nie tyle służy medium, ile samym duchom. Medium Celestine twierdzi: „**Potrzebujemy akordeon żeby go [ducha *czumba*] ukolysać [medium użyła tu francuskiego terminu *berser*] żeby mógł pracować spokojnie. W ten sposób może się skoncentrować, skupić na tym, co robi, jak ludzie, którym łatwiej zasnąć jak ktoś im śpiewa**

²⁸⁴ Podobne spostrzeżenia odnotowuje Ron Emoff: terminy *misoma* lub *midola*, oznaczające taniec, wspólną zabawę, używane są na wschodnim wybrzeżu Madagaskaru na opisanie atmosfery wytworzonej wspólnie przez przodków i uczestników ceremonii *czumba* (Emoff 2002: 106).

²⁸⁵ « *L'ame vif danseuse* » (w.8).

kołysankę” (w. 8). Efekt wywołany przez muzykę, opisywany bywał także jako przyjemny (malg. *mahafinaritra*) dla ducha, który go kołysze, utula (malg. *manadrotsi-rotsy*), pobudza (malg. *mamelovelo*), daje chęć do tańca (malg. *mampitsiniaka*), czyli do życia.

W wypowiedzi jednej z moich informaterek, muzyka – szczególnie w jej wykonaniu tradycyjnym, polegającym na powtarzalności melodii granej na specyficznym nastrojonym akordeonie²⁸⁶ – przyciąga potencjalnych klientów *czumba*, jest swoistą „reklamą” dla medium, równocześnie schlebiającą samemu duchowi. Muzyka jest znakiem obecności ducha i jego otwartości na spotkanie z żyjącymi. Akordeon uważany jest powszechnie za wyjątkowo lubiany przez duchy i efektywny we wspomaganiu komunikacji między światem żywych a zmarłych (Emoff 1993: 5).

W aspekcie performatywnym ceremonii, akordeonista jest równocześnie moderatorem spotkania, śledzi jego przebieg za pomocą linii melodycznej, a raczej intensywności często powtarzających się wariacji jednego tematu i ich zmiennego rytmu. Należy zaznaczyć, że ze względu na koszt akordeonu, trudną do opanowania technikę gry, konieczność dogłębnego poznania przez muzyka przebiegu ceremonii *czumba* oraz potrzebę uzyskania zaufania medium i ducha, tradycja muzyki granej na żywo zanika i zostaje zastąpiona muzyką odtwarzaną z kaset, radia bądź płyt. Wydaje się, że na plan pierwszy przechodzą w tej kwestii nie tyle upodobania ducha, ile wybór klientów i medium.

Muzyka jest kwintesencją życia, odzwierciedleniem dynamicznych zmian dokonujących się w stylu życia, codzienności, teraźniejszości. Wprowadzenie muzyki elektronicznej, odtwarzanej, jest zatem zgodne z pojmowaniem tradycji *fomba malagasy*, dynamicznej, podlegającej przemianom, przyjmującej współczesne innowacje i mechanizmy obecne w życiu codziennym Malgaszy.

W wielu kultach opętania stosuje się używki – środki halucynogenne bądź alkohol – w celu osiągnięcia odmiennego stanu świadomości. Według wielu badaczy zjawiska opętania, odurzanie się substancjami wywołującymi inny stan świadomości jest

²⁸⁶ Akordeon stał się popularny dzięki Francuzom, którzy około 1912 roku zaczęli sprzedawać na Madagaskarze diatoniczne akordeony guzikowe. W związku z wysoką ceną tego instrumentu, muzycy malgascy grają często na przerobionych wielokrotnie akordeonach, które różnią się z tego względu zasadniczo pod względem tonacji, możliwości i barwy od ich francuskich pierwowzorów. Traktowane są często jako instrumenty malgaskie. (Emoff 1993: 4).

podstawowym narzędziem stosowanym do kontaktowania się ze światem duchów (Lapassade 1997: 13).

W przypadku kultu *czumba*, alkohol – najczęściej miejscowy rum bądź piwo – pije się w ramach starannie określonego ceremoniału odnoszącego się do hierarchii i rangi społecznej uczestników oraz upodobań *czumba*. W większości przypadków wyżej cenione przez *czumba* są marki zagraniczne, a więc stosunkowo rzadziej spożywane przez Malgaszy na codzień.

Obserwatorzy wrogo nastawieni wobec kultu *czumba*, często uważają właśnie alkohol za przyczynę „opętania” medium i jego nietypowego zachowania. W rzeczywistości alkohol pije się raczej w formie powszechnie przyjętej przy okazji wszystkich spotkań towarzyskich i rzadko – jeśli w ogóle – dochodzi do nadużyć.

Alkohol jest raczej kolejnym „łącznikiem” obu światów, przyjemnym i niecodziennym motywem życia traktowanego jako dar od przodków i Boga. Stanowi o wspólnocie, stwarza odświętny nastrój, jest odzwierciedleniem ziemskiej, cielesnej przyjemności życia, niedostępnej na co dzień uczestnikom ceremonii. Sami *czumba* natomiast znani są ze swoich skłonności do alkoholu i życia pełnego rozpusty – grzechy te postrzegane są jednak raczej w kategoriach umiejętności czerpania przyjemności z życia.

Warto zaznaczyć fakt, iż pijaństwo wymieniane jest często jako przyczyna śmierci *czumba*. Można by sądzić, że rozpoczęcie spotkania od alkoholu, jest swoistym wyparciem śmierci cielesnej i potwierdzeniem nieśmiertelności ducha *czumba* i jego energii życiowej *aina*.

Dużą wagę w kulcie *czumba* – w odróżnieniu od większości kultów opętania – przywiązuje się do intymnego charakteru spotkania z tymczasowo ucieleśnionym duchem. Wspomniany wcześniej brak tańca zbiorowego, a często nawet muzyki, sprawia, że ceremonia *czumba* bliska jest w swoim charakterze spotkaniom rodzinnym, przyjacielskim, terapeutycznym. Nie jest spektakularnym widowiskiem czy okazją do wielkiego święta, jak to ma miejsce w przypadku większości kultów opętania. Tego rodzaju publiczna uroczystość zbiorowa odbywa się w przypadku kultu *czumba* raz do roku podczas święta *fanampoa*, kiedy to medium spotykają się wokół świętej zagrody *douane* w Mahajanga. Zebrani wyznawcy *czumba* śpiewają i tańczą ku czci i dla przyjemności swych duchów, a *czumba* manifestują swoje potrzeby, spotykają się, „odgrywają” siebie.

Zgodnie z wypowiedziami moich rozmówców, klienci *czumba* coraz częściej proszą medium o ceremonię indywidualną, a więc bez towarzystwa innych uczestników. Taka forma spotkania paradoksalnie – mając na uwadze konieczność konsultacji wszelkich wprowadzanych do kultu zmian z duchem – nie wymaga wcześniejszego ustalenia z *czumba*.

Należy też dodać, że ceremonia *czumba* przeprowadzana jest najczęściej w domu medium, a nie w przestrzeni otwartej (np. w przypadku brazylijskiego *candomblé* zwanej *terreiro*). W kubańskim kulcie *yoruba*, ceremonia także obchodzona jest w domach – *casas*. Według badaczki Yvonne Daniel, fakt ten spowodowany jest coraz mniejszymi wpływami afrykańskimi w kulturze kubańskiej (Daniel 2005: 32).

Forma zamknięta, prywatna i intymna ceremonii *czumba* to naturalne, synkretyczne w swojej formie przekształcenie zbiorowej, otwartej, dynamicznej formy „manii tanecznej” *ramanjanana* oraz wielkiego, radosnego święta duchów, jakim jest *fanampoa*. „Zamknięcie” ceremonii *czumba* w domach, to też efekt zakazu funkcjonującego w okresie kolonialnym odprawiania tzw. „szatańskich praktyk”, oraz – według moich rozmówców – coraz większej ilości „szarlatanów”, „fałszywych *czumba*”, a także zazdrosnych, a więc niebezpiecznych dla medium ludzi.

„Zamknięcie” spotkania z *czumba* w domu medium, może być odczytywane jako wpływ kultury i stylu życia „obcych”, przede wszystkim białych *vazaha*. To efekt – bardzo intensywnego w porównaniu do innych wspomnianych tu kultów – oddziaływania dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości żywych, przestrzeni i czasu *profanum*. Duch *czumba*, a tym samym jego mądrość i siła, nie mogłyby się ujawnić, gdyby nie ciało medium

i teraźniejszość: ułomna, fragmentaryczna i synkretyczna rzeczywistość żywych.

Intymne spotkanie z duchem *czumba* jest na tyle powszechną i istotną formą nawiązywania kontaktów z przodkami w codzienności nie tylko Sakalawa, ale także innych mieszkańców Mahajanga, że nie sposób nakreślić w jednoznaczny sposób jej charakteru. To nie tyle same duchy *czumba* są wcieleniem siły życiowej, tak jak to ma miejsce w przypadku haitańskich *lwa*, kubańskich *oricha* czy brazylijskich *orixá*. Energia życiowa *aina*, która sprawia, że duch *czumba* obcuje ze zwykłymi śmiertelnikami w czasoprzestrzeni ich codzienności, to efekt spotkania, kolażu dwóch rzeczywistości: żywych i duchów.

Kolaż ten należy jednak odróżnić od synkretyzmu religijnego, charakterystycznego np. dla ruchów i grup religijnych wyrosłych w pluralistycznym społeczeństwie brazylijskim. *Umbanda*, *quimbanda*, *macumba*, *candomblé* w stanie Bahia, *xangô* w Recife, *mina* w Maranhã, rozpowszechnione w całej Brazylii kulty *pajelança*, *kardecist spiritualism* czy protestanckie ruchy ewangeliczne i pentekostalistyczne (zielonoświątkowe), charakterem i proveniencją przypominają raczej powstałe w latach sześćdziesiątych kościoły afro-chrześcijańskie malgaskie (np. *Apokalipsy* czy *Jesosy Mamonjy*).



Fot. 43 – Początek ceremonii umbanda w jednym z ośrodków tego kultu w Porto Alegre w Brazylii. Porto Alegre (20.II. 2011).

Brazylijski kult *umbanda* (fot. 43) – być może w największym stopniu zbliżony do kultu *czumba* ze względu na „teatralny” synkretyzm oprawy ceremonii, dość swobodne podejście wobec ustalenia proveniencji i charakterystyki poszczególnych postaci oraz użyczenie ciała duchom przez wybranych medium, opiera swe praktyki na chrześcijańskiej zasadzie dążenia do dobra i posiada bardzo rozbudowaną, złożoną strukturę.

Główne ołtarze zwane *Conga* oraz eklektycznie udekorowane świątynie, są odzwierciedleniem swoistego nacjonalizmu wyznaniowo-religijnego, enklawą dla ludności najuboższej i „jednym z najważniejszych instrumentów nacjonalizacji i globalizacji tożsamości kulturowej Brazylijczyków” (Paleczny 2004: 141). Wyznawcy *umbandy* wyróżniają siedem poziomów egzystencjalnych, rządzonych zarówno przez bożków afrykańskich, jak i duchy leśne i plemienne, katolickich świętych i Jezusa Chrystusa.

Duża rola muzyki i tańca, obecność kapłana kultu oraz przestrzeń wzorowana na chrześcijańskim kościele (z ołtarzem, widownią i figurami bożków i świętych) sprawiają, że ceremonie *umbanda* odróżniają się znacznie od oprawy i atmosfery spotkania charakterystycznych dla ceremonii *czumba*. Wydaje się, że termin „synkretyzm”, stosowany często w opisach współczesnych kultów opętania o afrykańskiej proveniencji (w przypadku wspomnianych powyżej kultów brazylijskich, źródeł należy poszukiwać także w magii lokalnej, współczesnych ruchach mistycznych i spirytystycznych, kultach przodków oraz grup o proveniencji tubylczej, indiańskiej oraz napływowej), w odniesieniu do fenomenu *czumba* powinien być zastąpiony terminem „spotkanie” w znaczeniu, na które wskazałam już wcześniej. Synkretyzm i czerpanie z zasobów różnych wątków kulturowych nie opiera się tu na czerpaniu z zasobów różnych wyznań, kosmologii i światopoglądów, ile raczej nadawanie postaci *czumba* cech łączących w sobie tradycyjne, historyczne „zwyczaje malgaskie” (*fomba malagasy*) i wartości powstałe na skutek dynamicznego procesu przystosowywania się do współczesnej rzeczywistości malgaskiej.

Intymne, „domowe” spotkanie duchów *czumba* zamieszkałych w ciele medium z jego klientami, multiplikuje odczucie teraźniejszości postrzeganej dynamicznie, zawsze powiązanej z przeszłością, ale nabierającej świętej mocy *hasina* i *heriny* dopiero w momencie jej zetknięcia się z codziennością i spotkania ze śmiercią. Życie jest nierozzerwalnie związane ze śmiercią, a człowiek – z jego śmiertelnością.

W książce „Formy zapomnienia”, antropolog i afrykanista Marc Augé wspomina o pewnej prawidłowości dostrzeżonej przez niego w rytuałach afrykańskich. Metafora śmierci jest w nich często powiązana z podróżą, postrzeganą jako zstąpienie bogów, wędrówka medium bądź sen (Augé 2001: 88). Związek z przodkami i bogami przypomina według Augé podróż: jest wcześniej ustalany, odbywa się w określonym czasie, a jego zakończenie jest równoznaczne z „rozpoczęciem wszystkiego na nowo”.

Śmierć warunkuje życie, a w przypadku ceremonii *czumba*, jej powtórne przeżycie i od-tworzenie (Lambek-owskie *re-present*) jest podstawą do odnalezienia zdrowia i szczęścia, a przede wszystkim do cyklicznej odnowy relacjami z przodkami.

Wszechobecna metafora śmierci i czasowej „podróży” duszy medium w bliżej nieokreśloną przestrzeń, brak świadomości medium i jego „utrata pamięci” na czas ceremonii *czumba*, stanowią jej sedno. Jest nim więc intensywne przeżycie teraźniejszości niejako bezczasowej, nieograniczonej czasem historycznym, realizującej się poprzez spotkanie dwóch rzeczywistości: śmierci i życia.

Na czas, gdy dusza medium podróżuje, „zapomnienie prowadzi nas do teraźniejszości” (Augé 2001: 91), łączy z przeszłością, daje wskazówki na przyszłość. „Pamięć i zapomnienie są współzależne, niezbędne do pełnego używania czasu” wnioskuje Augé. Tak specyficzna kreacja pozornie niemożliwego do zrealizowania spotkania, performatywne od-tworzenie przeszłości w spotęgowanej teraźniejszości zaistniałej na skutek śmierci/podróży, jest niewątpliwie cechą wyróżniającą kult *czumba* od innych kultów opętania.

IX Zakończenie

Odnotowane i przeanalizowane w niniejszej pracy wyobrażenia i dyskursy dotyczące kultu *czumba* w mieście Mahajanga oraz dokładny opis przebiegu ceremonii *czumba*, wskazują na potrzebę odejścia od binarnych kategorii pojęciowych i zwrócenia uwagi na wyłaniającą się z wypowiedzi i obserwacji moich rozmówców istotę ceremonii. Wyszłam

z założenia, że kanwą dla mojej pracy będą różne punkty widzenia i wątki odnajdywane w wypowiedziach moich rozmówców i w ich osobistym stosunku wobec kultu *czumba*. Istotne były też poczynione przeze mnie obserwacje, wielokrotne uczestnictwo w ceremoniach *czumba*, ponawianie rozmów z tymi samymi osobami w różnych okolicznościach i czasie, wreszcie – partycypacja w codzienności mieszkańców Mahajanga.

W opisie fenomenu *czumba* opieram się na zinternalizowanych (choć nie zawsze nazywanych) w świadomości Malgaszy koncepcjach dotyczących nieśmiertelnego pierwiastka życiowego *aina* oraz świętych mocy *hasina* i *heriny* ujawniających się wraz z uczestnictwem w życiu przodków. Prowadzenie „dialogu” ze śmiercią – będące zawsze w pewnym stopniu doświadczeniem granicznym i ryzykownym – jest sposobem na pełne doświadczenie teraźniejszości, łączenie pozornie sprzecznych kategorii.

„Spotkania” zachodzące podczas ceremonii na wielu płaszczyznach i powstawanie swoistego „pola napięć”, wpływa na doznania wykraczające poza binarność, sztuczne podziały, czy klasyfikacje narzucane często przez postronnych obserwatorów i etnologów.

Chcąc wpisać efekty mojej pracy badawczej i przedstawione w niniejszej pracy wnioski w teorie i opisy związane z tzw. kultami opętania, zdecydowanie odrzucam ograniczanie się do wybranego aspektu kultu w interpretacji holistycznego zjawiska, jakim jest *czumba*.

Przede wszystkim odchodzę od zwyczajowo dokonywanych rozróżnień związanych

z „opętaniem”, które – w większości opisów naukowych – wydają się kategoriami narzucanymi przez badaczy. Uważam, że terminologia naukowa, a raczej uzus językowy przyjęty *nota bene* zarówno w dyskursie popularno-naukowym, jak i w opracowaniach etnograficznych, bardzo często kieruje wyniki badań na tory nie zbiegające się w żadnym

aspekcie z wyobrażeniami i dyskursem funkcjonującymi w danym kontekście kulturowym.

Ograniczając się do niejasno wytyczonych przez badaczy kategorii „opętania” czy „transu”, bądź rozpatrując dane zjawisko jedynie w ramach tzw. rzeczywistości *sacrum* czy przez pryzmat „kluczowej” postaci medium, zamykamy się tym samym na możliwość zrozumienia danego zjawiska z punktu widzenia ich twórców i „aktorów”.

Przyjmuję więc punkt widzenia moich rozmówców: przede wszystkim rozpatruję oddzielnie dyskurs medium i wypowiedzi *czumba*. Jest to ujęcie, z którym nie spotkałam się w żadnym ze znanych mi opracowań dotyczących tzw. „kultów opętania”. Zakładając za rzeczywiste i „prawdziwe” to, co oczywiste i jednoznaczne dla moich rozmówców, a więc fakt realnej obecności *czumba* podczas ceremonii, uznałam za niezbędne potraktowanie go jako oddzielnej postaci, odrębnej od samej medium.

Duch „zamieszkały” (*mipetraka*) na pewien czas w ciele medium, ma zupełnie inne doznania od tego, jaki posiada jego żyjący pośrednik. Na czas ceremonii śmierć jest warunkiem uzyskania dostępu do siły życiowej: moc przodków ujawnia się bowiem nie tyle „na granicy” doświadczenia cielesnego i duchowego, ile podczas spotkania ich obu, wytworzenia swoistej szczeliny w czasoprzestrzeni zarówno żyjących, jak i samych przodków.

Na podobieństwo moich rozmówców: medium i *czumba* oraz innych uczestników ceremonii, nie usiłuję wpisać duchów *czumba* w określone ramy historyczne czy obyczajowe, nie zakładam też, że istnieje jeden „właściwy” i historycznie potwierdzony życiorys każdego *czumba*. W odróżnieniu chociażby od brazylijskiego kultu *candomblé*, w którym poszczególne duchy *orixá* mają swoje określone atrybuty, pochodzenie i charakterystykę, duchy *czumba* – mimo tego, że nie stronią od opowiadania o swojej przeszłości

i upodobaniach – nie mają określonych zwyczajowo i niezmiennych życiorysów.

Historia osobista *czumba* jest tu bliższa budowie mitu, a także strukturze pamięci intymnej, o odmiennej konstrukcji niż historia ograniczona sztywnymi ramami. Przyjęcie perspektywy moich rozmówców pozwala mi na dostrzeżenie w „kreatywnym” wytwarzaniu, „odgrywaniu” i współtworzeniu historii, odpowiedź na popularność i wszechobecność kultu *czumba* w Mahajanga.

W ślad za niektórymi badaczami i filozofami analizującymi współczesne procesy globalizacyjne, trajektorie tekstów kultury i duchowości oraz klasyfikacje wytwarzane w ich obrębie, dostrzegam istotny wpływ badań nad pozaeuropejskimi praktykami uzdrawiania na zmianę postrzegania potrzeb, lęków i problemów dzisiejszego człowieka.

„Myśl prowadząca ku współczesności poszła głównym traktem racjonalności i zgubiła to, co równie ważne, lecz irracjonalne, „nielogiczne”, nieuporządkowane, wynikające

z bezpośredniej „cieplej” bliskości i równie bezpośrednich, chociaż niekoniecznie trwałych więzi” (Maffesoli 2008: 3). Dostrzeżenie opisanych przeze mnie „spotkań” i pozytywnego oddziaływania kultu *czumba* na jej uczestników, pozwala na zastanowienie się nad terapeutycznym efektem tego fenomenu.

Okazuje się, że moi rozmówcy przywiązują wagę nie tyle do przypisywanych przez *czumba fagnafody* (lekarstw uzyskanych na bazie ziół i składników naturalnych) czy *tabakazo*, lecz do całości efektów spotkania. Nie należy więc umniejszać roli żadnego z elementów ceremonii, a także zachowań i stosunku klientów wobec przodków w ich codziennym życiu. Na przeznaczenie *vintana* wpływ ma bowiem w większym stopniu energia *aina* danego człowieka, niż jakiś jeden wybrany aspekt czy efekt ceremonii.

Wnioski z moich badań są w tej kwestii zbliżone do konkluzji Kennedy’ego opisanej w jego pracy dotyczącej znaczeniu kultu *zār* w Nubii (Kennedy 1978). Badacz ten zauważa ograniczenia, jakie „racjonalny człowiek Zachodni” narzuca sam sobie w podejściu do stosowanych przez siebie metod leczenia, a raczej – sprostania problemom i niedogodnościom życiowym. Obawa przed „irracjonalnym” podejściem do człowieka i jego psychiki oraz lęk przed niezrozumiałymi wierzeniami tzw. „ludów prymitywnych” są tak silnie zakorzenione w tzw. człowieku racjonalnym, że nie dopuszczają go do zwykłego spostrzeżenia skuteczności tych metod (Kennedy 1978: 223)²⁸⁷.

Nowoczesność wszędzie nabrała cech tubylczych, a znamiona obcości, możemy dziś nadawać sobie samym (Hastrup 1995: 19). Wychodząc z założenia niemożności obiektywnego opisanie i „zbadania” świata, podążam za tropem moich rozmówców: stosuję ich pojęcia oraz opisane przez nich wyobrażenia. Nie oceniam ich ani nie staram się opisać za pomocą kategorii naukowych ich domniemanego „sensu”. Staram się ująć

²⁸⁷ W wersji oryginalnej: *Research might reveal that the emotional therapies discovered by the so-called primitive peoples, with their “irrational” belief systems, have greater power to cope with some of the dimly understood forces of the human psyche than do many of our methods, which are still ineluctably tied to the implications inherent in our lingering model of rational Western man.*

to, co „wyobrażone” nie jako nierzeczywiste, lecz „jako stające się rzeczywistym w procesie wyobrażania” (Emoff 2002: 118)²⁸⁸.

Wyciągnięcie jakichkolwiek wniosków z dyskursów „obcych” jest możliwe tylko wtedy, gdy odkładamy na bok kategorie obecne w naszej kulturze i „wyobrażamy sobie” obraz świata naszych rozmówców. Zasadne wydaje się tu zacytowanie słów Richard’a Rorty’ego: „solidarności nie odkrywa się za pomocą refleksji, lecz stwarza poprzez wyobraźnię, która uwrażliwia nas na życie obecnych nam ludzi” (Rorty 1996: 15).

Za Kirsten Hastrup jestem przekonana, że potencjał antropologii wyrasta z mocy kwestionowania pewników zachodniej kultury, a nie ich potwierdzania. „Zakres potęgi wyobraźni w antropologii stanowi integralną część jej potencjalnego wkładu w wyzwolenie kultury z jej własnego, przestarzałego słownictwa dzięki możliwości wpłatania nowych metafor w tkankę potocznych przekonań” (Hastrup 1995: 25).

Badania terenowe (*nota bene* porównywane przez Hastrup do opętania), wspólne z innymi doświadczenie społeczne, opisywanie „przestrzeni przeżywanej”, wreszcie uznanie tzw. wyobraźni antropologicznej za jedno z narzędzi badawczych, zbliża mnie paradoksalnie do kategorii obecnych w fenomenie *czumba*. Mam wrażenie, że osiągnęłam swoistą „solidarność” z badanymi właśnie dzięki stosowaniu ich własnych pojęć i poprzez użyte przeze mnie narzędzia badawcze, a nie na skutek błędnego uznania „przezroczystości” tzw. obserwacji uczestniczącej czy karkołomnych usiłowań „wejścia w skórę” moim rozmówcom.

Założeniem tej pracy jest więc jak najbliższe odzwierciedlenie wyobrażeń moich rozmówców odnośnie *czumba*, opisanie funkcjonowania społecznego tego fenomenu. Należy podkreślić, iż wyobrażenia dotyczące *czumba* ujawniają się nie tylko poprzez słowa, lecz także poprzez pryzmat tego, co niewypowiedziane, utajone, *fady*.

W wielu opisach badań terenowych pojawia się problem „odczytania” tajemniczego

i często pojawiającego się w wypowiedziach rozmówców uzasadnienia brzmiącego: „tak się robi, bo tak robiło się zawsze”, czy „tak robimy, bo tak robili nasi przodkowie”, „to nasz zwyczaj”. W przypadku moich rozmówców, tego typu stwierdzenia okazywały się często wypowiedziami zastępującymi to, o czym nie wolno mówić, czego nie można opisywać za pomocą słów. Równocześnie odzwierciedlały specyficzne rozumienie

²⁸⁸ W wersji oryginalnej: *I take „imaginary” here not as unreal but as becoming real in the imagining.*

pojęcia „tradycji” (*fomba malgasy/ fomba*), niekoniecznie równoznaczne jego powszechnemu desygnatowi.

Określone czynności, doświadczenia „graniczne”, niektóre momenty podczas ceremonii czy nawet okoliczności występujące u Malgaszy na co dzień, osadzają jednostkę albo wręcz całą wspólnotę w sytuacji niebezpiecznej, zagrażającej ich życiu czy przeznaczeniu *vintana*. To, co *fady*, nie może być zwerbalizowane ani dostrzeżone, pozostaje ująć opisem sam proces tabuizowania danego zjawiska. Pomocne było mi w tym przede wszystkim wielokrotne uczestnictwo w ceremoniach *czumba* i dokładne zapisywanie, nagrywanie i (jeśli moi rozmówcy i uczestnicy wyrazili na to zgodę) filmowanie spotkań z *czumba*. Największą trudność stanowiło dla mnie niewątpliwie wychwycenie tabuizowanych słów malgaskich, które w mowie *czumba* zastąpione zostawały słowami w „języku *czumba*”.

Zakładając, że kult przodków w Mahajanga stanowi fenomen oddziałujący na codzienność tego miasta, uznałam za niezbędne poszerzenie zasięgu moich badań o osoby niezwiązane bezpośrednio z kultem *czumba*. Okazuje się, że niezależnie od tego, czy wyobrażenia dotyczące *czumba* pochodzą z autopsji (bezpośredniego kontaktu z medium, duchem bądź uczestnictwa w ceremonii) czy z przekazów pośrednich i opowieści, są prawie zawsze²⁸⁹ wypowiedziane z dużą ostrożnością i obawą przed nie podlegającą wątpliwości mocą przodków.

Znaczenie kultu *czumba* w Mahajanga kryje się więc w sposobie mówienia (bądź nie mówienia) o *czumba*, ale i w performatyce ceremonii. Wybór rekwizytów, muzyki, napojów, zachowania uczestników ceremonii, wreszcie złożona relacja między medium a *czumba*, to elementy świadczące o dynamice tego kultu, wpływającej na specyficzne rozumienie *fomba malagasy*.

W kontekście malgaskim, kult *czumba* nie może być postrzegany jako zjawisko ograniczone do sfery *sacrum*: należy go rozpatrywać jako fenomen holistyczny, mający wpływ na całość życia społecznego i życia jednostki. Przenikanie dyskursów dotyczących postaci medium, przebiegu ceremonii czy jej oprawy, przefiltrowanych przez strukturę opowieści, przekazu ustnego i „kreatywnej” pamięci, widoczne jest w codziennym życiu miasta, w sferze *profanum*. Parafrazując słowa najbliższego mojej perspektywie

²⁸⁹ Wyjątkiem wśród moich rozmówców stanowili chińscy imigranci, od których nie uzyskałam żadnych informacji dotyczących *czumba*, a szerzej – tradycji malgaskich.

badawczej antropologa badającego kult *czumba* u ludu Betsimisaraka: Ron'a Emoff'a: „codziennosc znajduje swoje odzwierciedlenie w rytuale, rytuał w codzienności: każde z nich wpływa na nadanie mocy drugiemu” (Emoff 2002: 126)²⁹⁰.

Performatywność ceremonii stanowi niewątpliwie jego bardzo istotną cechę, która jednak nie jest jego sednem: jest tylko narzędziem do budowania *fomba malagasy*. „Tradycja” w ujęciu malgaskim i w odniesieniu do *czumba* nie ogranicza się jedynie do odtworzenia przeszłości. Zasadne wydaje się tu odniesienie do konieczności przemiany spojrzenia historycznego, które Jacques Le Goff opisuje następująco: „badanie, ocalanie, docenianie i poszukiwanie pamięci zbiorowej niekoniecznie w tekstach, a raczej w słowach, wizerunkach, gestach, rytuałach i świętach” (Goff Le 2007: 152).

Fomba („zwyczaj”, „tradycja”) w kontekście fenomenu *czumba*, jest postrzegana jako dynamiczne i kreatywne przetwarzanie obrazów pamięci zbiorowej, dotyczących przede wszystkim życia, zachowań i upodobań przodków *mpanjaka*. Performatywne odtwarzanie przeszłości (Lambek'owskie *re-present*), wielość i różnorodność dyskursów związanych z fenomenem *czumba*, świadczą o jej istocie, odzwierciedlając tym samym – na ile to możliwe z perspektywy badacza pochodzącego z innego kontekstu kulturowego – ujęcie emiczne tego zjawiska.

„Zapomnienie jest konieczne zarówno dla społeczeństwa, jak i dla jednostki. Trzeba umieć zapomnieć, aby poczuć smak chwili, obecności i pragnienia; sama pamięć też potrzebuje zapomnienia: trzeba stracić najbliższą przeszłość, by odnaleźć przeszłość najdawniejszą” (Augé 2009: 13). Podczas ceremonii *czumba*, medium doznaje własnej śmierci: nie ciała, lecz ducha. Jest ona performatywnie oznaczona, respektując tym samym zakaz *fady* mówienia o niej. Wraz z nią pojawia się energia życiowa *aina* nieodłączna przodkom – tylko dzięki niej możliwe jest urzeczywistnienie tego, co badacz kultury

i duchowości malgaskiej Pietro Lupo nazwał „sztuką życia”.

Czumba pojawia się wśród żyjących: dzieli się swą mądrością, ale równocześnie ujawnia swoje słabości, nawyki, ludzkie przywary. „Zamieszkuje” on różne ciała w paru

²⁹⁰ W wersji oryginalnej: *The everyday finds expression in the ritual, the ritual in the everyday – each contributes to the empowerment of the other.*

miejscach równocześnie, a wiedza dotycząca jego przeszłości, życia i obecnych potrzeb różni się u każdego z medium. Spójność i jednorodność informacji odnoszących się do poszczególnych *czumba* nie jest z perspektywy moich rozmówców istotna. Pamięć jest tu raczej narzędziem twórczym, niezwykle dynamicznym, wchłaniającym elementy pochodzące ze świata współczesnego, ze sfery *profanum*, z „obcych” światów. Dzięki takiemu podejściu do pamięci – zarówno indywidualnej (medium, *czumba*), jak i zbiorowej (uczestnicy ceremonii, obserwatorzy) – kult *czumba* staje się coraz bardziej popularny w miejscu, uznawanym za jego centrum: Mahajanga.

Przyczyny żywotności tak postrzeganej pamięci zbiorowej, Jacques Le Goff upatruje w „przekazywaniu wiedzy uznawanej za tajemnicę i chęci zachowania w dobrej kondycji pamięci bardziej twórczej niż odtwórczej” (Goff Le 2007: 109). Twórczy stosunek do pamięci, opowiadania o przeszłości *czumba* i ich genealogii, wydaje się bardzo istotny w spotkaniach przeszłości i codzienności. Podczas ceremonii przeszłość staje się dostępna, upostaciowiona przez *czumba* obecnego fizycznie pośród żyjących. Codziennosc natomiast zostaje uwznioślona przez wprowadzenie jej elementów – rekwizytów i muzyki współczesnej, wreszcie samych uczestników ceremonii – w czasoprzestrzeń przodków.

Podobny mechanizm twórczy – a dokładniej: kreacyjny – widoczny jest w stosunku do wyobrażeń związanych z tym, co jest postrzegane jako „tradycja malgaska”: *fomba malagasy*. O specyficznym przetwarzaniu, odtwarzaniu i „zbieraniu” (*recollecting*) przez medium informacji z bardzo wielu źródeł, Ron Emoff pisze, iż „odwołuje się nie tylko do malgaskich przeszłości, może też zawierać wyobrażoną [podkr. KM] przeszłość francuską, muzułmańską, amerykańską czy inną obcą [historię]” (Emoff 2002: 109)²⁹¹.

Przeszłość, ale także inność i obcość ujawniające się zarówno za pośrednictwem przedmiotów (nakrycia głowy, napoje, rekwizyty), jak i zachowań oraz wypowiedzi *czumba*, są traktowane przez uczestników ceremonii jako swoiste nośniki znaczeń i „energii”. Wybiórcze i przede wszystkim twórcze podejście do pamięci i wyobrażeń związanych z nie malgaskimi kulturami czy wytworami tych kultur, służą do przywołania i wcielenia zewnętrznych światów do *fomba* określonego *czumba*.

²⁹¹ W wersji oryginalnej: *Recollecting in tromba practice brings up not only Malagasy pasts, but it can involve imagining French, Islamic, American or other foreign pasts as well.*

Synkretyzm i dynamika spotkania składają się na jej sedno: na pełne doznanie terażniejszości, która zawiera w sobie przede wszystkim moc przodków i twórczo ujęte elementy z przeszłości. Historia jest tu bliższa perspektywie zwykłego człowieka, bardziej dostępna, namacalna i przede wszystkim upostaciowiona w osobie *czumba*. Podczas ceremonii *czumba* nie jest ona opowiadana ani przekazywana: przeszłość jest po prostu obecna, odczuwalna w procesie kreacji.

Wydaje się, że kult *czumba* w Mahajanga będzie cieszył się coraz większą popularnością, a jedyną jego stałą cechą będzie dynamika i kreatywne zapożyczanie w obręb ceremonii elementów pochodzących z coraz bardziej synkretycznej codzienności malgaskiej. Jakkolwiek „nieautentyczna” i hybrydyczna – w kategoriach *etic* – będzie oprawa i przebieg ceremonii, wszelkie innowacje i zmiany pozostaną zawsze uzgadniane z przodkami. *Razana* są bowiem ostateczną instancją w każdym istotniejszym aspekcie życia i śmierci nie tylko dla Sakalawa, ale i dla wszystkich Malgaszy.

Bez przodków, śmierci i spotkań na różnych płaszczyznach i poziomach, niemożliwe byłoby bowiem cykliczne odtwarzanie i odczuwanie „sztuki życia”.

BIBLIOGRAFIA

- Agacinski S, 2000, *Polityka płci*, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Agamben G, 2006, *Profanacje*, Warszawa: PIW.
- Althabe G, 1969, *Oppression et libération dans l'imaginaire: les communautés villageoises de la cote orientale de Madagascar*, Paris: Maspéro.
- Ameisen J. C, 2007, *La mort et la sculpture du vivant*, [w:] *Le corps, le sens*, F. Heritier (red.), Paris: Centre Roland Barthes.
- Andrianetrazafy H, 1980, *Pour une approche historique de l'art funéraire antandroy*, [w:] *Memoire de DEA*, Antananarivo: Université d'Antananarivo.
- Archdeacon S, 1963, *New view on Mahafaly and Sakalava arts*, „Bulletin de l'Academie Malgache”, t. XLI.
- Augé M, 2001, *Formy zapomnienia*, Kraków: Universitas.
- Aujas L, 1927, *Les rites du sacrifice à Madagascar*, Tananarive: b.d.
- Bachelard G, 1998, *Poetyka marzenia*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Balandier G, 2003, *Civilisés, dit-on*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Balandier G, 1970, *Życie codzienne w państwie Kongo (XVI-XVIII w.)*, Warszawa: PIW.
- Ballarin M-P, 2007, *Empraintes africaines dans les royautes de l'Ouest magache, ancrages sakalava aux Comores (XVII-XX)*, [w:] *Madagascar et l'Afrique. Entre identite insulaire et appartenances historiques*, D. Nativel, F.V. Rajaonah (red.), Paris: Karthala.
- Bare J. F, 1972, *Pouvoir des vivants, langage des morts*, Paris: Maspéro.
- Barq R. P, 1986, *Connaître Mahajanga*, materiały biblioteki Alliance Française, Mahajunga.
- Bastide R, 2007, *O candomblé da Bahia (rytuał nagô)*, [w:] *Samba z bogami. Opowieść antropologiczna*, tłum. L. Kolankiewicz, Warszawa: KR.
- Bastide R, 1990, *Opętanie w kandomble*, „Dialog”, nr 8 (407)
- Bauman Z, 2001, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bay E. G, 2008, *Asen, ancestors and vodun. Tracing change in African art*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Beattie J, 1969, *Spirit Mediumship and Society in Africa*, New York: Africana Publishing Corporation.
- Beaujard P, 1991, *Mythe et société à Madagascar*, Paris: Karthala.

- Beniowski M, 1802, *Historya podróży y osobliwszych zdarzeń sławnego Maurycego-Augusta hrabi Beniowskiego szlachcica polskiego i węgierskiego, zawierająca w sobie: jego czyny wojenne [...], część czwarta*, Warszawa: b.d.
- Beniowski M, 1898, *Dziennik podróży i zdarzeń na Syberyi, w Azji i Afryce*, Kraków: Druk Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Benolo F. M, 1992, *Reflexions sur le culture malgache*, „Aspects du Christianisme à Madagascar”, Tananarive, t. IV/V.
- Berkenbrock V.J, 2007, *A experiência dos orixás. Um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*, Petrópolis: Vozes.
- Besmer F.E, 1983, *Horses, musicians & gods. The Hausa cult of possession-trance*, Zaria: Ahmadu Bello University Press.
- Blanchy S, Andriamampianina R, 2001, *Possession, transe ou dialogue? Les formes recentes de la communication avec les ancetres en Imerina (Madagascar)*, [w:] *Familiarité avec les dieux. Transe et possession (Afrique Noire, Madagascar, la Réunion)*, Dupré M-C. (red.), Clermont-Ferrand: Presse Universitaires Blaise Pascal.
- Blanchy S, 1991, *Karana et Banians. Les communautés commerçantes d'origine indienne à Madagascar*, Paris: Harmattan.
- Bloch M, 1999, *From blessing to violence. History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch M, 1971, *Placing the dead, tombs, ancestral villages and kingship organization in Madagascar*, New York: Seminar Press.
- Boddy J, 1989, *Wombs and alien spirits. Women, men, and the Zar cult in Northern Sudan*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Borek W, Czader K, 1996, *Madagascar*, Warszawa: Multico Oficyna Wydawnicza.
- Bourdieu P, 2004, *Męska dominacja*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Brook P, 1977, *L'espace vide. Écrits sur le théâtre*, Paris: Éditions du Seuil.
- Brown M, 1978, *Madagascar rediscovered. A history from early times to independence*, London: Damien Tunnaclyffe.
- Buczkowski A, 2005, *Społeczne tworzenie ciała. Płeć kulturowa i płeć biologiczna*, Kraków: Universitas.
- Budrewicz O, 1986, *Madagaskar pelen tajemnic*, Warszawa: WAW.

- Caillouis R, 1973, *Żywiol i ład*, Warszawa: PIW.
- Campbell W, 2005, *An economic history of imperial Madagascar, 1750-1895. The rise and fall of an island empire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Caplan P, 1997, *African voices, african lives. Personal narratives from suahili village*, London and New York: Routledge.
- Cejrowski W, Żukowska B, 2008, *Arkady Fiedler*, „National Geographic Polska”, nr 100.
- Chazan-Gillig S, 1991, *La société sakalave. Le Menabe dans la construction nationale malgache*, Paris: Karthala.
- Cole J, 2001, *Forget colonialism? Sacrifice and the art of memory in Madagascar*, Berkeley: University of California Press.
- Comito A, 2007, *Il tromba – un culto di evocazione dei morti*, Catanzaro: la Rondine.
- Corrêa N. F, 2006, *O batuque do Rio Grande do Sul. Antropologia de uma religião afro-rio-grandense*, São Luís: Cultura&Arte.
- Crapanzano V, 1980, *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Dahl Ø, 1999, *Meanings in Madagascar casus of intercultural communications*, Westport: Bergin and Garvey.
- Dahl Ø, 1951, *Malgache et Maanjan*, Oslo: Egede Instituttet.
- Daniel Y, 2005, *Dancing wisdom. Embodied knowledge in Haitian Vodou, Cuban Yoruba and Bahian Candomblé*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Davidson A, 1885, *The ramanenjana or dancing mania of Madagascar*, „Antananarivo Annual and Madagascar Magazine”, t. IV.
- Dandouau A, Chapus G, 1952, *Histoire des populations de Madagascar*, Paris: Larose.
- Decary R, 1963, *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, Paris: Maison Neuve et Larose.
- Debord G, 2006, *Spółeczeństwo spektaklu oraz rozważania o społeczeństwie spektaklu*, Warszawa: PIW.
- Deren M, 2000, *Taniec nieba i ziemi. Bogowie haitańskiego wudu*, Kraków: Wydawnictwo A.
- Deschamps H, 1961, *Histoire de Madagascar*, Paris: Berger-Levrault.
- Domańska E, 2007, *Zwrot performatywny we współczesnej nauce* [w:] „Teksty drugie”, nr 5.
- Dubois R, 2002, *L'identité malgache – La tradition des Ancêtres*, Paryż: Karthala.

- Dubois R, 1978, *Olombelona – essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar*, Paris: Harmattan.
- Dupré M. C, 2001, *Familiarité avec les dieux. Transe et possession (Afrique Noire, Madagascar, la Réunion)*, Clermont-Ferrand: Presse Universitaires Blaise Pascal.
- Duvignaud J, 2011, *Dar z niczego. O antropologii święta*, Warszawa: Dromena.
- Duvignaud J, 1997, *Aktorstwo a opętanie*, „Dialog”, nr 1 (482).
- Eggert K, 1981, *Who are the Mahafaly ? Cultural and social misidentifications in southwestern Madagascar*, „Omaly sy anio – hier et aujourd’hui – revue d’études historiques”, nr 13-14, Antananarivo.
- Emoff R, 2002, *Recollecting from the past. Musical practice and spirit possession on the east coast of Madagascar*, USA: Wesleyan University Press.
- Emoff R, 2002b, *Wildness in the heart of town*, [w:] *Mementos, artifacts, and hallucinations from the ethnographer’s tent*, New York: Routledge.
- Emoff R, 1993, *Madagascar. Accordéons et esprits ancestraux*, Geneve: MEG.
- Estrade J-M, 1996, *Aïna – la vie. Mission, culture et développement à Madagascar*, Paris: Harmattan.
- Estrade J-M, 1985, *Un culte de possession à Madagascar: le tromba*, Paris: Harmattan.
- Evans-Pritchard E, 2010, *The notion of witchcraft explains unfortunate events*, [w:] *A reader in medical anthropology. Theoretical trajectories, emergent realities*, B-J. Good, M. Fisher (red.), Chichester: Wiley-Blackwell.
- Evans-Pritchard E, 2008, *Czary, wyrocznie i magia u Azande*, Warszawa: PIW.
- Faublée J, 1954, *Les esprits de la vie à Madagascar*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Faublée J, 1946, *L’ethnographie de Madagascar*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Fennell D, 2006, *Tourism ethics*, New York: Channel View Publications.
- Fiedler A, 1982, *Madagaskar okrutny czarodziej*, Warszawa: Iskry.
- Fiedler A, 1976, *Wyspa kochających lemurów*, Warszawa: Iskry.
- Fiedler A, 1955, *Gorąca wieś Ambinanitelo*, Warszawa: Iskry.
- Flacourt de E, 1995, *Histoire de la grande isle Madagascar*, Paris: Karthala.
- Garlinski M, 2010, *À Madagascar. Photographies de Jacques Faublée 1938-1941*, (przedmowa) M. Garlinski, E. Hopkins (red.), Genève: Infolio MEG.
- Gennep van A, 2006, *Obrzędy przejścia*, Warszawa: PIW.
- Gennep van A, 1904, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris: Leroux.

- Goedefroit S, 2007, *Andolo – l'art funéraire Sakalava a Madagascar*, Paris: Biro IRD.
- Goedefroit S, 1998, *A l'ouest de Madagascar – les Sakalava du Menabe*, Paryż: Karthala.
- Goff Le J, 2007, *Historia i pamięć*, Warszawa: WUW.
- Goffman E, 2010, *Spotkania. Dwa studia z socjologii interakcji*, Kraków: Nomos.
- Goffman E, 2006, *Rytuał interakcyjny*, Warszawa: PWN.
- Graeber D, 2007, *Lost people: magic and the legacy of slavery in Madagascar*,
Bloomington: b.d.
- Grandidier A, 1917, *Histoire de Madagascar*, t. IV, Paris: b.d.
- Grandidier A, 1908, *Ethnologie de Madagascar*, t. I., Paris: b.d.
- Gösling A, 2010, *Voodoo. Bogowie, czary, rytuały*, Kraków: WAM.
- Hammersley M, Atkinson P, 2000, *Metody badań terenowych*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Hastrup K, 1995, *Droga do antropologii. Między doświadczeniem a teorią*. Kraków:
Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Heale J, Zawiah A. L, 1998, *Cultures of the world: Madagascar*, New York: b.d.
- Howarth D, 2008, *Dyskurs*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Huizinga J, 1998, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Warszawa: Czytelnik.
- Jaovelo-Dzao R, 1996, *Mythes, rites et transes à Madagascar – angano, joro et tromba Sakalava*, Paris: Karthala.
- Kapferer B, 2011, *Performans a strukturalizacja znaczenia i doświadczenia*, [w:]
Antropologia doświadczenia, V.W. Turner, E.M. Bruner (red.), Kraków:
Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kapferer B, 2009, *Proces rytualny i problem refleksywności w egzorcyzmach syngaleskich*, [w:] *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*, J. J. MacAloon (red.), Warszawa: WUW.
- Kennedy J. G, 1978, *Nubian ceremonial life*, Cairo, New York: The American University in Cairo Press.
- Kent R. K, 1970, *Early Kingdoms in Madagascar 1500-1700*, Berkeley: University of California.
- Kolankiewicz L, 2009, *Teatr przeżywany według Michela Leirisa*, „Konteksty”, nr 3.
- Kolankiewicz L, 2007, *Samba z bogami. Opowieść antropologiczna*, Warszawa: KR.
- Kottak P, Bloch M, Rakotoarisoa J. A, 1986, *Madagascar. Society and history*, Durham: Caroline Academic Press.
- Kowalak W, 1988, *Umbandyzm. Nowa religia w Brazylii*, Warszawa: Księży Werbiści.
- Kret J, 2008, *Madagaskar*, Warszawa: Pascal.

- Kuper H, 2009, *Wróżbita i detektyw*, [w:] *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*, J. J. MacAloon (red.), Warszawa: WUW.
- Lambek M, 2009, *Human spirits: A cultural account of trance in Mayotte*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lambek M, 2002, *The weight of the past: living with history in Mahajanga, Madagascar*, New York: Palgrave Macmillan.
- Lambek M, 1998a, *Body and mind in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation*, [w:] *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*, M. Lambek, A. Strathern (red.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Lambek M, 1998b, *The Sakalava poiesis of history: realizing the past through spirit possession in Madagascar*, „American Ethnologist”, t. XXV, nr 1.
- Lambek M, 1980, *Spirits and spouses: possession as a system of communication among the Malagasy speakers of Mayotte*, „American Ethnologist”, t. VII, nr 2.
- Lapassade G, 1997, *Les rites de Possession*, Paryż: Anthropos.
- Laplantine F, Nouss A, 2001, *Métissages. De Arcimboldo à Zombi*, Paris: Pauvert.
- Leiris M, 1988, *Opętanie w kulcie zār*, „Dialog”, nr 2 (377).
- Leiris M, 1980, *La possession et ses aspects theatraux chez les ethiopiens de Gondar*, Paryż: le Sycomore.
- Lendzion K, 2010, *Misjonarz-antropolog, badacz lokalnych kultur*, [w:] *Socjologia życia religijnego: tradycje badawcze wobec zmiany kulturowej*, S. Zaręba (red.), Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Lepecki M, 1938, *Madagaskar – kraj, ludzie, kolonizacja*, Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze Rój.
- Lombard J, 1989, *L'art et les ancêtres*, [w:] *Madagascar, art de la vie et de la survie*, Paris: Musée National des Arts Africains et Océaniens.
- Lombard J, 1988, *Le royaume Sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar*, Paris: Orstom.
- Lombard J, 1973, *Les Sakalava-Menabe de la côte Ouest. La société et l'art funéraire*, [w:] *Malgache qui es-tu ?*, Neuchâtel: Musée d'Ethnographie de Neuchâtel.
- Lupo P, 2007, *L'art funéraire de Sud-Ouest de Madagascar; sculptures erotiques et symboles cosmiques*, Tulear: Academie Malgache et Université de Tulear.

- Lupo P, 2006, *Dieu dans la tradition malgache*, Paris: Karthala.
- Liotard J-F, 2000, *Fenomenologia*, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Mack J, 1986, *Madagascar – island of the ancestors*, London: London British Museum Publications.
- Madagascar – arts de la vie et de la survie*, katalog wystawy w Musée des Arts Africains et Océaniens, Paris: Musée des Arts Africains et Océaniens.
- Maffesoli M, 2008, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, Warszawa: PWN.
- Malewska-Szałygin A, 2008, *Wyobrażenia o państwie i władzy we wsiach nowotarskich 1999-2005*, Warszawa: Wydawnictwo DIG.
- Malewska-Szałygin A, 2004, *Tradycja stosowania pojęcia dyskurs i jego przydatność w antropologii współczesności*, „Etnografia Polska”, t. XLVIII, z. 1-2.
- Mangalaza E. R, 1981, *La philosophie malgache: une philosophie de la vie*, „Vent du Sud – revue de Centre Universitaire Regional de Tuléar”, b.d.
- Mangalaza E. R, b.d., *Essai de philosophie Betsimisaraka. Sens du famadihana*, Tuléar: Centre Universitaire de Tuléar.
- Marcinkowska K, 2012, *Researching the invisible – kalanori cult in Mahajanga, Madagascar*, (materiały pokonferencyjne), Poznań: Uniwersytet A. Mickiewicza, Wydział Etnologii i Antropologii Kulturowej. W druku.
- Marcinkowska K, 2012b, *Spotkanie z przodkami. Kult czumba w wyobrażeniach i dyskursie mieszkańców malgaskiego miasta Mahajanga*, (materiały pokonferencyjne), Szczecin. W druku.
- Marcinkowska K, 2011a, *Madagascar*, [w:] *Gry i zabawy afrykańskie*, M. Jackowska, H. Rubinkowska-Anioł (red.), Warszawa: Elipsa.
- Marcinkowska K, 2011b, *Obracanie zmarłych*, „Focus”, nr IX.
- Marcinkowska K, 2011c, *Rzeźby nagrobne alo-alo jako pośrednicy w kontakcie ze zmarłymi wśród ludu Mahafaly na Madagaskarze*, [w:] *Sztuka Afryki w kolekcjach i badaniach polskich*, (publikacja pokonferencyjna), Szczecin. W druku.
- Marcinkowska K, 2011d, *Świat "tych, o prześwitujących oczach" widziany przez króla Dadlay Buta*, „Konteksty” – w druku.
- Marcinkowska K, 2011e, *Un poteau funéraire alo-alo mahafaly du musée Barbier-Mueller*, „Arts and Culture”, Genève: Les Associations des Amis des Musées Barbier-Mueller.

- Marcinkowska K, 2010a, *Ceremonia tromba: kult przodków wobec zmian kulturowych na Madagaskarze. Refleksje i obrazy z badań terenowych*, [w:] *Socjologia życia religijnego: tradycje badawcze wobec zmiany kulturowej*, S. Zaręba (red.), Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Marcinkowska K, 2010b, *Un voyage dans la continuité des mondes malgaches : réflexions autour l'exposition À Madagascar. Photographies de Jacques Faublée, 1938-1941*, „Totem”, Genève: MEG, nr 56.
- Marcinkowska K, 2009a, *Moje malgaskie vintana – fragmenty zapisków terenowych*, www.ethnomuseum.blog.pl.
- Marcinkowska K, 2009b, *Specyfika kultu przodków na Madagaskarze – rzeźby nagrobne alo-alo i wróżbici ombiasy jako pośrednicy w kontakcie ze zmarłymi. Wyniki rekonesansowych badań terenowych*, „Zeszyty Państwowego Muzeum Etnograficznego”. W druku.
- Marcinkowska K, 2009c, *Wierzenia związane z małymi ludźmi kalanuri w kontekście kultu przodków na Madagaskarze*, (publikacja pokonferencyjna), Warszawa: Artes Liberales. W druku.
- Marcinkowska K, 2008, *Oblicza Afryki*, (tekst do albumu fotograficznego A. Kotnowskiego), Warszawa: Akot.
- Marion M. A, 1969, *L'art funéraire érotique a Madagascar*, Paris: Université Paris Descartes.
- Mathews G, 2005, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, Warszawa: PIW.
- Mirghani Mekki B, 1988, *Obrzędy zār w północno wschodnim Sudanie*, praca doktorska pod kierunkiem prof. dr hab. Zofii Sokolewicz, Wydział Historyczny, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Métraux A, 1987, *Opętanie w wodu*, „Dialog”, nr 9 (372).
- Métraux A, 1958, *Le vaudou haïtien*, Paris: Éditions Gallimard.
- Mialy Rakotomalala M, 2006, *Madagascar. La musique dans l'histoire*, Fontenay-Sous-Bois: Anako Editions.
- Micillo L, 1997, *Un fenomeno poco conosciuto – il tromba del Madagascar*, Napoli: Istituto Universitario Orientale di Napoli.

- Middleton K, 1999, *Ancestors, power and history in Madagascar*, Leiden: Brill Academic Pub.
- Møhl P, 1997, *Village voices. Coexistence and communication in a rural community in central France*, Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Molet L, 1963, *Vie mystique et réincarnation de l'âme chez les Malgaches*, [w:] *Réincarnation et vie mystique en Afrique noire: colloque de Strasbourg*, Strasbourg: Centre de Recherches d'Histoire des Religions de l'Université de Strasbourg.
- Molet L, 1956, *Le bain royal de Madagascar*, Tananarive: Imprimerie Lutherienne.
- Munthe L, 1985, *La tradition arabico-malgache et l'influence indonésienne*, „Omaly sy anio – hier et aujourd'hui – revue d'études historiques”, b.d.
- Nativel D, Rajaonah F. V, 2007, *Madagascar et l'Afrique. Entre identité insulaire et appartenances historiques*, Paryż: Karthala.
- Niesiołowski P, 1998, *Znaczenia i funkcje kultów opętania na wybrzeżu suahilijskim*, praca magisterska pod kierunkiem prof. Dr hab. Rajmunda Ohly, Zakład Języków i Kultur Afryki, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.
- Njami S, 2005, *Africa remix – contemporary art of a continent*, Paris: Centre Georges Pompidou.
- Nowak B, 1996, *Dzieje Madagaskaru i Maskarenów w XVII-XVIII wieku*, [w:] *Historia Afryki do pocz. XIX wieku*, M. Tymowski (red.), Wrocław: Ossolineum.
- Ong W. J, 1992, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Øyvind D, 1999, *Signes & signification a Madagascar – descar de communication interculturelle*, Paris: Greenwood Publishing Group.
- Palczyński T, 2004, *Rodzaje tożsamości kulturowej a zjawiska pluralizmu w społeczeństwie brazylijskim*, [w:] *Naród, kultura i państwo w procesie globalizacji*, J. Rokicki, M. Banaś (red.), Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Pawliczek M, Mehta H, 2008, *Ekotourism in Madagascar: how a sleeping beauty is finally awakening*, [w:] *Responsible tourism: critical issue for conservation and development*, A. Spenceley (red.), London: Earthscan.
- Pawlik J, 2006, *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe u ludu Basari z Togo*, Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL”.

- Poucet G, 1986, *L'art funeraire et les societes du Menabe*, „Recherches pour le Développement”, Paris: b.d.
- Radaody-Ralarosy P, 1969, *Doc. Gershon Ramisiray et sa these sur les pratiques et croyances medicales malgaches*, „Bulletin de l'Academie Malgache”, t. XLVII-I.
- Rahamefy A, 2007, *Sectes et crises religieuses a Madagascar*, Paris: Karthala.
- Ralaimihoatra E, 1969, *Le contexte et la signification du terme vazimba dans l'histoire de Madagascar*, „Bulletin de l'Academie Malgache”, t. XLVII-I
- Ralaimihoatra E, 1966, *Histoire de Madagascar*, Tananarive: Societe Malgache d'Edition.
- Rorty R, 1996, *Przygodność, ironia, solidarność*, Warszawa: Spacja.
- Róžański J, 1998, *Misje w kraju Betsimisaraka. Polscy oblaci na Madagaskarze*, Poznań: Abos.
- Rusillon H, 1912, *Un culte dynastique avec évocation des morts chez les Sakalaves de Madagascar. Le tromba*, Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils.
- Ruud J, 1970, *Taboo – a study of malagasy customs and beliefs*, Oslo: Oslo University Press.
- Sachs C, 1938, *Les instruments de musique de Madagascar*, Paris: Institut d'Ethnologie.
- Schechner R, 2006, *Performatyka. Wstęp*. Wrocław: Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych.
- Schlemmer B, 1986, *Les royaumes sakalava et la colonisation: hypotheses pour une recherche comparative*, [w:] *Afrique plurielle, Afrique actuelle*, Paris: Karthala.
- Sharp L, 1996, *The Possessed and the Dispossessed: spirits, identity and power in a Madagascar migrant town*, Berkeley: University of California Press.
- Sibree J, 1885, *The Sakalava: their origin, conquest and subjugation*, „The Antananarivo annual”, London Missionary Society, nr 4.
- Stoller P, 1989, *Fusion of the worlds. An ethnography of possession among the Songhay of Niger*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Szwed R, 2003, *Tożsamość a obcość kulturowa*, Lublin: KUL.
- Szyjewski A, 2008, *Etnologia religii*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Szyjewski A, 2005, *Religie Czarnej Afryki*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Thompson V, Adloff R, 1965, *The Malagasy Republic: Madagascar today*, Stanford: Stanford University Press.
- Torrey E. F, 1981, *Czarownicy i psychiatrzy*, Warszawa: PIW.

- Turner V, 2010, *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, Warszawa: PIW.
- Turner V, 2005a, *Od rytuału do teatru. Powaga zabawy*, Warszawa: Volumen.
- Turner V, 2005b, *Religious specialists*, [w:] *Magic, witchcraft, and religion – an anthropological study of the supernatural*, C. Lehmann (red.), New York: Paperback.
- Turner V, 1998, *The anthropology of performance*, New York: PAJ Publications.
- Verger P. F, 2007, *Orixás. Bogowie jorubijscy w Afryce i w Nowym Świecie*, [w:] *Samba z bogami. Opowieść antropologiczna*, tłum. Kolankiewicz L, Warszawa: KR.
- Vérin P, 2000, *Madagascar*, Paris: Karthala.
- Vig L, 2001, *Les conceptions religieuses des anciens malgaches*, Paris: Karthala.
- Walczak B, 2009, *Antropolog jako Inny. Od pierwszych badań terenowych do wyzwań ponowoczesnej antropologii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Walen A, 1881, *The Sakalava*, „Antananarivo Annual & Madagascar Magazine”, t. VII, London: Mission Society.
- Wasilewski J. S, 2010, *Tabu*, Warszawa: WUW.
- Wasilewski J. S, 1989, *Tabu a paradygmaty etnologii*, Warszawa: WUW.
- Ząbek M, 1994, *Psychoterapia w kultach zaar w Sudanie*, „Etnografia Polska”, t. XXXVIII, z. 1-2.
- Zimoń H, 1990, *Rytuały agrarne ludu Konkomba w północnej Ghanie w procesie współczesnych przemian*, [w:] *Religie pozachrześcijańskie w procesie przemian*, H. Zimoń (red.), Warszawa: Verbatinum.

Aneks: spis rozmów, spotkań i rozmówców²⁹²

Lp.	Imię i nazwisko	pleć	wiek	Stan cywilny	Rodzaj wykonywanej pracy	Grupa regionalna/etniczna	Miejsce	Miejsce przeprowadzenia rozmowy	Dzień przeprowadzenia rozmowy	Język rozmowy /tłumacz
1	Jean-Pierre Realy	M	45	Żonaty 2 dzieci	Lekarz, <i>ombiasy</i> , <i>mpisikidy</i>	Mahafaly	Betioky	Dom rozmówcy (4 dni)	13.X. 2007 i 12-15.X. 2007	Francuski
2	Fagnograza	M	34	/	<i>Ombiasy</i> , <i>mpisikidy</i> , sprzedawca	Mahafaly	Betioky	Dom rozmówcy (znajomy J-P Realy) podczas <i>mpisikid</i>	14.X. 2007 i 14.X	Francuski/ malgaski (tł. J-P Realy)
3	Combra Diaz i jego ojciec Fidy	M M	22 48	Wolny / żonaty	Obydwoje <i>ombiasy</i> i <i>mpisikidy</i>	Betisileo	Ambositra	Dom rozmówców	28.X. 2007	Francuski/ malgaski (tł. Roger)
4	(Rozmówca prosił o nie podawanie imienia)	M	52	Żonaty dzieci	<i>Ombiasy</i> , <i>mpisikidy</i> , medium <i>czumba</i>	Sakalawa Menabe	Miandrivazo	Dom rozmówcy	06.XI. 2007	Malgaski (tł. Haingu Malala)
5	Rasamoelison	M	64	Żonaty	<i>Ombiasy</i>	Merina	Antsirabe	Dom rozmówcy	31.X. 2007	Francuski/ malgaski (tł. Haingu Malala-wnuczka)
6	Honore Rakotondranaivo	M	54	Żonaty	Prof. nauk okultystycznych, mag elit afrykańskich i międzynarodowych, magnetyzer, radioesceta, <i>ombiasy</i>	Merina	Antsirabe	Miejsce pracy (biuro) rozmówcy	1.XI. 2007	Francuski
7	Rakotomavo	M	58	/	Szef Stowarzyszenia Lovastra pour la Medicine traditionnelle a base des plantes naturelle	Merina	Antsirabe	Biuro Association Lovastra	2.XI. 2007	Francuski/ malgaski (tł. Haingu Malala)

²⁹² W tabeli uwzględnione zostały tylko nagrane i spisane rozmowy.

Lp.	Imię i nazwisko	pleć	wiek	Stan cywilny	Rodzaj wykonywanej pracy	Grupa regionalna/etniczna	Miejsce	Miejsce przeprowadzenia rozmowy	Dzień przeprowadzenia rozmowy	Język rozmowy/tłumacz
8	Rakotondrahana- na Vandenne	M	48	Żonaty dzieci	Medium <i>czumba</i> , <i>ombiasy</i> , rolnik	Merina	Betafo	Dom rozmówcy	04.X. 2007	Francuski/ malgaski (tł. Haingu Malala)
9	Masindreny	M	65	Żonaty dzieci	rzeźbiarz	Mahafaly	Tulear (dz. Betartariky)	Dom rozmówcy, knajpa, miejsce pracy	17.X. 2007 / 18.X. 2007	Francuski/ malgaski (tł. Remanindry, student Malgasz)
10	Reny Mond	M	40	Żonaty dzieci	rzeźbiarz	Mahafaly	Tulear	Miejsce pracy rozmówcy	18.X. 2007	Francuski/ malgaski (tł. Baldine Fredo)
11	Jean Jacques Efiaimbelo	M	58	Żonaty dzieci	rzeźbiarz	Mahafaly	wieś Androkaela Antsicurake podprefektura Ampanihy	Dom i miejsce pracy rozmówcy	17.X. 2007	Francuski/ malgaski (tł. Jersyl)
12	Razia Mamonde	K	25	panna	Pracownik muzeum etnografi- cznego w Tulear, tłumaczka	Mahafaly chodzenie hinduskie	Tulear	Muzeum, wiele rozmów podczas wspólnej pracy	16.X. 2007	Francuski
13	Razafmiarana	K	Ok. 70	wdowa	Medium <i>czumba</i>	Mahafaly	Mahajanga	Dom rozmówczyni, ceremonia <i>czumba</i>	11.VII. 2008	Francuski/ malgaski (tł. Haingu Malala)
14	Vitasoa	K	55	Mężat- ka, dzieci	Medium <i>czumba</i> , sprzedawczyni	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówczyni, podczas ceremonii <i>Czumba</i>	12.VII. 2008	Francuski
15	Monique Nurbanu	K	40	Mężat- ka, dzieci	Medium <i>czumba</i>	Pochodzi z Reunion	Mahajanga	Dom rozmówczyni, ceremonia <i>czumba</i>	13.VII. 2008	Francuski

Lp.	Imię / nazwisko	pleć	wiek	Stan cywilny	Rodzaj wykonywanej pracy	Grupa regionalna/ etniczna	Miejsce	Miejsce przeprowadzenia rozmowy	Dzień przeprowadzenia rozmowy	Język rozmowy/ tłumacz
16	Janine	K	40	Mężatka	Medium <i>czumba</i>	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówczyń	15.VII. 2008	Francuski/ malgaski
17	Mariou Moulindi	M	Ok. 60	/	<i>Mpisikid, ombiasy, sprzedawca</i>	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówcy, uczestnictwo w <i>mpisikidy</i>	15.VII. 2008	Francuski
18	Monjuma	K	60	Mężatka	Medium <i>czumba</i>	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówczyń	15.VII. 2008	Malgaski (tł. Haingu Malala)
19	Muana	K	Ok. 45	/	Medium <i>czumba</i>	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówczyń	16.VII. 2008	Francuski/ malgaski
20	Sikina	K	65	/	Medium <i>czumba</i>	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówczyń	16.VII. 2008	Francuski/ Malgaski
21	Rozalie	K	40	Mężatka, 5 dzieci	Medium <i>kalanori</i>	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówczyń uczestnictwo w spotkaniu z <i>kalanori</i>	16 i 17. VII. 2008	Francuski/ malgaski
22	Linna	K	40	/	Medium <i>czumba, kalanori</i> i syreny	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówczy-ni	18.VII. 2008	Francuski/ malgaski (tł. Rozalie)
23	Zeti	K	45	/	Medium <i>czumba</i>	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówczy-ni	21.VII. 2008	Francuski/ malgaski
24	/ (Prośba rozmówcy o zachowanie anonimowości)	K	Ok. 50	/	Medium <i>czumba</i>	/	Mahajanga	Spotkanie na targu	21.VII. 2008	Francuski
25	Oantoraza Celestine	K	40	Żonata dzieci	Medium <i>czumba</i> , mąż akordeonista	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówczyń	22 i 23. VII. 2008	Francuski/ malgaski (tł. Haingu Malala)

Lp.	Imię i nazwisko	pleć	wiek	Stan cywilny	Rodzaj wykonywanej pracy	Grupa regionalna/etniczna	Miejsce	Miejsce przeprowadzenia rozmowy	Dzień przeprowadzenia rozmowy	Język rozmowy/tłumacz
26	/	K	38	Samotna	Medium <i>czumba</i>	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówczyń uczestnictwo w ceremonii <i>czumba</i>	23 i 24.VII. 2008	Francuski
27	Hortensia	K	45	Żonata Katolicka	Kurator Muzeum Uniwersyteckiego w M.	Sakalawa	Mahajanga	Muzeum Uniwersyteckie w kampusie	6.XI. 2009	Francuski
28	Gustavien	K	24	Panna, Protestantka	Studentka medycyny	Sakalawa	Mahajanga	Kampus uniwersytecki	6.XI. 2009	Francuski
29	/	K	19	Panna, katolicka	Absolwentka liceum, zdająca na studia	Sakalawa	Mahajanga	Kampus uniwersytecki	6.XI. 2009	Francuski
30	Jese	M	19	Kawaler brat medium <i>czumba</i>	Student języka angielskiego	Sakalawa	Mahajanga	Kampus uniwersytecki	6.XI. 2009	Francuski
31	Jhonny	M	24	/	Student, muzułmanin	Matka Malgaska, ojciec z Komorów	Mahajanga	Plac przed meczetem	7.XI. 2009	Francuski
32	Jafar	M	23	/	Student, pracuje w sklepie, muzułmanin	Pochodzi z Komorów	Mahajanga	Plac przed meczetem	7.XI. 2009	Francuski
33	/ (kolega Jafara)	M	Ok. 23	/	Muzułmanin	Pochodzi z Komorów	Mahajanga	Plac przed meczetem	7.XI. 2009	Francuski
34	Oantoraza Celestine (patrz p.25)	K	41	Mężatka, mąż akordeonista	Medium <i>czumba</i>	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówczyń	7.XI. 2008	Francuski/Malgaski (tł. Haingu Malala)
35	Nadine	K	23	Rozwódka, dziec-ko	Medium <i>czumba</i> , fryzjerka	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówczyń	8.XI. 2008	Francuski/malgaski (tł. Haingu Malala)

Lp.	Imię i nazwisko	pleć	wiek	Stan cywilny	Rodzaj wykonywanej pracy	Grupa regionalna/etniczna	Miejsce	Miejsce przeprowadzenia rozmowy	Dzień przeprowadzenia czas rozmowy	Język rozmowy /tłumacz
36	Janine	K	41	Mężatka, dzieci	Medium <i>czumba</i>	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówczy	9.XI. 2009	Francuski/malgaski (tł. Haingu Malala)
37	Francine	K	28	/	Siostra zakonna	Sakalawa	Mahajanga	Zakrystia Kościoła Katol.	9.XI. 2009	Francuski/malgaski (tł. Haingu Malala)
38	Alexis	M	46	/	Ksiądz katolicki	/	Mahajanga	Zakrystia Kościoła Katol.	10.XI. 2009	Francuski
39	/	M	18	/	Sprzedawca ziół na targu	/	Mahajanga	Targ Mahabibo w Mahajanga	10.XI 2009	Francuski/malgaski (tł. Haingu Malala)
40	/	M	45	Żonaty dzieci	Sprzedawca tkanin na targu	Karana	Mahajanga	Targ Mahabibo w Mahajanga	10 i 11. XI. 2009	Francuski
41	/	M	47	Katolik	Nauczyciel i wychowawca w szkole podstawowej	Merina	Mahajanga	Szkoła podstawowa	11.XI. 2009	Francuski
42	Celine	K	52	Mężatka	Bibliotekarka w szkole	/	Mahajanga	Biblioteka w szkole	11.XI. 2009	Francuski
43	Nadine	K	26	Rozwódka, samotna	Fryzjerka, medium <i>czumba</i>	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówczy Ceremonia <i>czumba</i>	13.XI. 2009	Francuski/malgaski (tł. Haingu Malala)
44	Severine	K	42	Mężatka	Antropolog, pracuje w muzeum	Betsileo	Mahajanga	Kawiarnia przy instytucie francuskim	14.XI. 2009	Francuski
45	Randriakatoarison Marcel	M	65	Żonaty dzieci	<i>Moasy, mpisikidy, potomek mpanjaka</i>	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówcy, Mahajanga	15-17.XI. 2009+ ceremonia <i>czumba</i>	Francuski/malgaski (tł. Jarsyl)
46	Raharimanana Jarisoa	K	50	/	Sekretarka w Kościele <i>Jesosy Mamonjy</i>	/	Mahajanga	Kościół <i>Jesosy Mamonjy</i>	16.XI. 2009	Francuski/Malgaski

Lp.	Imię i nazwisko	pleć	wiek	Stan cywilny	Rodzaj wykonywanej pracy	Grupa regionalna/etniczna	Miejsce	Miejsce przeprowadzenia rozmowy	Dzień przeprowadzenia rozmowy	Język rozmowy / tłumacz
47	/	M	60	/	Sprzedawca ziół na targu	Sakalawa	Mahajanga	Targ Mahabibo	16.XI. 2009	Francuski
48	(Rozmówczyni nie chciała podawać imienia)	K	22	/	Właścicielka sklepu „ze wszystkim”	Chinka	Mahajanga	sklep	16.XI. 2009	Francuski (za pośrednictwem sprzedawczyni Malgaszki)
49	Ojciec Claude	M	45	/	Przełożony w kościele katolickim w Tsaramandroso	Sakalawa	Mahajanga, dzielnica Tsaramandroso	Zakrystia kościoła	16.XI. 2009	Francuski
50	Randriananavalona Hery Tiana	M	33	/	Pastor anglikański	/	Mahajanga	Zakrystia kościoła	17.XI. 2009	Francuski
51	(Rozmówca nie chciał podawać imienia)	M	24	/	Właściciel sklepu z telefonią komórkową	Chińczyk	Mahajanga, dzielnica Salala	Sklep należący do rozmówcy	17.XI. 2009	Francuski (z pomocą sprzedawcy-Malgasza)
52	(Rozmówca nie chciał podawać imienia)	M	55	Żonaty dzieci	Właściciel chińskiego sklepu AGD	Chińczyk	Mahajanga, dzielnica Tsaramandroso	Sklep należący do rozmówcy	17.XI. 2009	Francuski
53	/	M	43	/	Szef służby miejskiej <i>fokotany</i>	/	Mahajanga, dzielnica Tsaramandroso	Komisariat dzielnicy	17.XI. 2009	Francuski/malgaski
54	Żona Randriakatoarison Marcel	K	Ok. 52	Mężatka	Medium <i>czumba</i>	Sakalawa	Mahajanga	Dom państwa Randriakatoarison+ceremonia <i>czumba</i>	18.XI. 2009	Francuski/malgaski
55	Hubert	M	46	/	Pastor protestancki	Sakalawa	Mahajanga	Kościół protestancki	18.XI. 2009	Francuski
56	/	M	62	żonaty	Medium <i>czumba, sahaba</i>	Betsileo	Mahajanga	Pokój rozmówcy w hotelu+ceremonia <i>czumba</i>	20.XI. 2009	Francuski/malgaski (tł. Jarsyl)

Lp.	Imię i nazwisko	pleć	wiek	Stan cywilny	Rodzaj wykonywanej pracy	Grupa regionalna/ etniczna	Miejsce	Miejsce przeprowadzenia rozmowy	Dzień przeprowadzenia rozmowy	Język rozmowy/ tłumacz
57	(Rozmówca nie chciał podawać imienia)	M	25	/	Właściciel sklepu „ze wszystkim”	Chińczyk	Mahajanga	Sklep rozmówcy	20.XI. 2009	Francuski
58	Jersyl	K	23	Panna, protestantka	Studentka dziennikarstwa, tłumaczka	Sakalawa	Mahajanga	Kawiarnia	21.XI. 2009	Francuski
59	Lucille	K	35	Mężatka	Medium <i>czumba, pianji</i>	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówczyń +ceremonia <i>czumba</i>	21.XI. 2009	Francuski/ malgaski (tł. Jarsyl)
60	/	M	23	/	Syn <i>pianji</i>	/	Mahajanga	Plac przed kościołem protestanckim	22.XI. 2009	Francuski
61	Herizo	M	43	pastor	Pastor sekty <i>Apokalipsy</i>	Sakalawa	Mahajanga	W kościele <i>Apokalipsy</i> + seans egzorcyzmów	22.XI. 2009	Francuski
62	Janine	K	41	Mężatka	Medium <i>czumba</i>	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówczyń +ceremonia <i>czumba</i>	26.XI. 2009	Francuski/ malgaski (tł. Jarsyl)
63	/	K	57	/	Medium <i>kalanori</i>	Sakalawa	Mahajanga	Dom rozmówczyń	26.XI. 2009	Francuski/ malgaski (tł. Jarsyl)

Słownik terminów malgaskich występujących w tekście

Uwagi: Terminy zapisane kursywą odpowiadają ortografii języka malgaskiego i pojawiają się w takiej samej formie w niniejszym tekście. Terminy poprzedzone gwiazdką odnoszą się do tzw. „języka *czumba*” (*vola faly*) czy inaczej „słownictwa *mpanjaka*” (*volan'ampanjaka*), którym posługują się wyłącznie *czumba* podczas ceremonii. W nawiasach terminy zapisane w transkrypcji polskiej, zgodnie z ich wymową.

Znaczenie poszczególnych terminów nie jest jednorodne i ściśle ustalone: często są one różnie interpretowane przez badaczy (w nawiasach źródło informacji) oraz ich użytkowników (w nawiasach kwadratowych numeracja zgodna z danymi zawartymi w aneksie: spisie rozmów, spotkań i rozmówców). Niektóre nazwy: np. przedmiotów używanych podczas ceremonii (glinka *tany fotsy*), pojawiają się w terenie naprzemiennie w wersji stosowanej przez grupę regionalną Sakalawa, czy w Merina bądź Betsileo (*tany malandy*). Poniżej podaję tylko terminy, z którymi spotkałam się podczas moich badań w Mahajanga.

<i>aina</i> (aina)	Pierwiastek życia (Jaovelo-Dzao 1996: 366), siła wewnętrzna, „napięcie” wytwarzane między dwoma biegunami. <i>Aina</i> jest właściwością samego Boga <i>Zañahary</i> : nie „należy” do jednostki, lecz ją tworzy (Dubois 1978: 65).
<i>alo-alo</i> (alualu)	Drewniane rzeźby nagrobne poświęcone przodkom, charakterystyczne dla grupy regionalnej Mahafaly z Wielkiego Południa Madagaskaru.
* <i>ampisavy</i> (ampisawi)	Kobieta (po malgasku: <i>vehivavy</i>).
<i>anjara</i> (andżara)	Przeznaczenie, szczęście, los (Jaovelo-Dzao 1996: 366).

andro rambesany (andżu rambesani) „Dzień przywoływania” *czumba*, dzień, który nie jest *fady* [w. 26, 33, 36].

antsiva (antsiwa) Muszla sygnałowa tradycyjnie należąca do *mpanjaka* i charakterystyczna dla *czumba* Andrenkindraza. Łac. *cymatium tritonis* (Jaovelo-Dzao 1996: 367).

arivo (ariwo) Oznacza „tysiąc” i odnosi się do minimalnej ilości poddanych, jaką powinien zaskarbić sobie każdy władca dzięki swoim podbojom terytorialnym. To koncept zgodnie z którym kolejni władcy z dynastii Maroserana stają się świętymi przodkami *razana*. Przyrostek *-arivo* znajduje się w imionach pośmiertnych niektórych *mpanjaka* Sakalawa.

**barissa* (barissa) Piwo, rum, alkohol [w.8, 28]. Wg. Estrade to miód z wodą spożywany przez medium na pierwszym etapie służby *czumba* (Estrade 1985: 363).

biby (bibi) Zwierzę. Przecistawiane konceptowi człowieka (*olombalona*) związanego ze światem przodków. Czasem stosowane zamiennie z pojęciem *fany ratsy* – duchami o złych mocach, sprowadzającymi choroby (Estrade 1985: 363).

bilo (bilo) Kult „opętania” uznawany przez większość badaczy za odpowiednik kultu *czumba* m.in. wśród grup zamieszkujących południe wyspy: Betisleo, Bara i Antandroy.

dady (dadi) Relikwie potężnych przodków, najczęściej *mpanjaka* Sakalawa, na które składały się najczęściej trwałe części ich ciała: zęby, paznokcie, włosy. Przechowywane są w *doany*. Pierwszym,

potwierdzonym świadectwem tego zwyczaju są *dady* Andriamanetriarivo oraz jego ojca. W tradycji ustnej to sam Andriamisara miał wejść w posiadanie pierwszych szczątków *dady* i rozpocząć ten kult (Chazan-Gillig 1991: 290). Kult *dady* oraz związane z nim święto *fanampoa* rozpowszechniły się w regionie Sakalawa Menabe. Znaczenie podstawowe, szczególnie podczas ceremonii zwanej „kąpielą relikwii *dady*”, miał żywioł wody. W ten sposób nazywa się także starsze osoby darzone dużym szacunkiem (Jaovelo-Dzao 1996: 369).

Dadilahy (Dadlay)

Dosłownie: dziadek, starszy, mądry. Stosowane jako wyraz szacunku wobec wszystkich starszych osób w rodzinie (Jaovelo-Dzao 1996: 369). Często używane naprzemiennie z pojęciem *czumba* – zarówno w odniesieniu do medium, jak i do *czumba* [w. 8, 13, 19].

doany (doani)

Grobowiec *mpanjaka* zawierający ich relikwie. Znajduje się w świętej zagrodzie *zomba*. Szczególnie ważne nie tylko dla wyznawców i medium *czumba*, pozostaje do dziś *doany* Mahabibo w Mahajanga, gdzie spoczywają relikwie pierwszych wielkich władców Sakalawa, m.in.: Andriamandisoarivo, Andriandahifotsy i Andriamisara. Znaczące jest podwójne znaczenie tego słowa, oznaczające zarówno „grobowiec królewski”, jak i „serce królewskie”. Wg. Jaovelo-Dzao pojęcie to miało szersze znaczenie i odnosiło się do wioski władcy, a nie wyłącznie do jego grobowca (Jaovelo-Dzao 1996: 367).

<i>emboka</i> (embuka)	Kadzidło używane podczas ceremonii <i>czumba</i> . Mogą to być suszone owoce <i>mandrorofo</i> . Łac. <i>Trachylobium verrucosum</i> (Jaovelo-Dzao 1996: 325).
<i>fady</i> (fadi)	Zakaz, tabu odnoszące się do określonych przez przodków czynności, żywności, zachowań społecznych czy językowych. Wiedza o nich przekazywana jest z pokolenia na pokolenie: należy do kluczowych reguł rządzących zachowaniami rytualnymi i życiem codziennym Malgaszy. <i>Fady</i> są ściśle związane z wolą i nakazami przodków, a ich naruszenie powoduje ich złość i niejednokrotnie sprowadza karę. Też: <i>faly</i> .
<i>fagnafofy</i> (faniafudi)	Lekarstwo na bazie ziół i składników naturalnych, często o właściwościach magicznych. Też: <i>tabakazo</i> .
<i>fahasivy</i> (fahasiwi)	Proszek o właściwościach magicznych złożony m.in. z różnych gatunków sproszkowanego drewna, nasionek drzewa <i>fany</i> , lepiku naturalnego, tłuszczu zebu, włosów ludzkich – w zależności od przeznaczenia talizmanu. Zostaje on posypany przez <i>czumba</i> na układ ziarenek uzyskany podczas wróżb <i>sikidy</i> . Dosłownie oznacza „dziewiąty wymiar” i odnosi się do wspólnoty istot nadprzyrodzonych, do której zaliczają się też przodkowie (Goedfroit 1998: 35).
<i>famadihana</i> (famadijana)	Ceremonia powtórnego pochówku (dosł. „odwracanie zmarłych”) powszechna przede wszystkim wśród Merina.

<i>fampo tsampy</i> (fampu campi)	Amulet o złej mocy, szkodzący jego posiadaczowi [w. 1, 6, 7, 16, 37, 39, 55, 61].
<i>fanaha/-y</i> (fanaa/fanai)	Duch. Może być zły: <i>fanaha ratsy</i> , <i>masantoko</i> , bądź dobry: <i>fanaha tsara</i> . Także w znaczeniu duszy, dumi, psychiki człowieka (Jaovelo-Dzao 1996: 369).
* <i>fanajava</i> (fanadżawa)	Pieniądze (po malgasku: <i>vola</i>).
<i>Fanampoa/-na</i> (fanampoa/-na)	(Pojęcie stosowane zamiennie z <i>fitampoha</i>) święto o radosnym i publicznym charakterze, trwające tydzień, odbywające się w Mahajanga dwa razy do roku. Poświęcone duchom <i>mpanjaka</i> Sakalawa i ściśle związane z tradycją <i>czumba</i> . Od czasownika <i>manompo</i> – służyć, modlić się (Jaovelo-Dzao 1996: 370).
<i>fanimbohana</i> (fanimbuana)	Gliniana kadzielnica – naczynie na nóżce, w którym umieszcza się kadzidło <i>emboka</i> .
<i>fanomanana</i> (fanomanana)	Przygotowania – zarówno medium, jak i klientów – do ceremonii <i>czumba</i> [w. 8, 28].
<i>fany</i> (fani)	Nasiona rośliny o owalnym, płaskim kształcie, służące do wróżb <i>sikidy</i> . Łac. <i>Piptadenia chrysostachys</i> (Jaovelo-Dzao 1996: 370).
<i>fapindry</i> (fapindzi)	Pierwsze zebu złożone w ofierze, dosłownie: „ten, który jest ceną życia”.
<i>fatidra</i> (fatidża)	Ceremonia łącząca dwie osoby więzami krwi i sprawiająca, że znajdują się one w relacji

porównywalnej z rodzinną (Chazan-Gillig 1991: 236, Graeber 2007: 65).

fitavanana (fiawanana)

Wspólnota żyjących oraz zmarłych przodków, poczucie solidarności, jedności (Jaovelo-Dzao 1996: 370). Podstawowy składnik tożsamości kulturowej Malgaszy (Dubois 1978: 70).

fitahiana (fitaiana)

Błogosławieństwo wynikające z bliskości z *czumba*. Odnosi się przede wszystkim do siły i zaszczytu wynikających ze służby duchowi *czumba*.

fitahina (fitaina)

Imię pośmiertne *mpanjaka*. Wypowiadanie imion otrzymanych za życia staje się zakazane (*fady*), a nowe imię *fitahina* w szczególny sposób gloryfikuje *czumba*: wskazuje na jego dokonania i atrybuty (Sibree 1885: 459, Kent 1970: 76).

fomba (fumba)

Zwyczaj, tradycja (np. *fomba malagasy/gasy* – zwyczaj malgaski, *fomba vazaha* – zwyczaj obcy, należący do „białych”). Także zachowanie bądź upodobanie danego *czumba* (*fomba tromba/mpanjaka*) do określonych manier, traktowania, ubioru, pożywienia, muzyki, itp.

**garamaso* (garamasu)

Biały (po malgasku: *vazaha*), dosłownie „człowiek z prześwitującymi oczami” (Emoff 2002: 46), [w. 18, 28]

haja (hadża)

Szacunek, ofiara, dar (zazwyczaj w postaci pieniędzy bądź tabaki, papierosów, alkoholu i pożywienia) składany *czumba* przed i po ceremonii.

hasina (hasina)

Twórcza siła, energia życiowa. Jej istotną cechą jest świętość (*masina*), rozumiana jako moc nabyta za życia, którą emanują przodkowie po śmierci. „Podstawowy element konstruujący rzeczywistość, siła witalna pochodząca od *Zanahari* (...) Siła ta, rozproszona wśród wszystkich żywych istot, koncentruje się w wybranych miejscach i w bytach takich, jak bóstwa, duchy wód, w drzewach, kamieniach, grobowcach, pomnikach umarłych i stelach. Jest ona atrybutem medium *czumba* i wróżbity *ombiasy*, lecz znajduje się także w rekwizytach wróżbiarskich i przedmiotach pośredniczących w komunikacji między światem żywych a królestwem zmarłych. *Hasina* skoncentrowana jest w królewskim rodzie, wkracza w aktualnego władcę w momencie koronacji, a po śmierci pozostaje w jego grobowcu” (Szyjewski 2005: 273). Siła ta gromadzona jest dzięki dobrym uczynom i prawnemu zachowaniu za życia – stąd uważa się, że więcej *hasina* od zwykłych ludzi posiadają osoby światłe, *mpanjaka*, którzy działali przez całe swe życie na rzecz swoich poddanych (Dahl 1999: 24).

heriny (herini)

Moc, siła duchowa przynależna przodkom i *czumba*.

hira gasy (hiragasi)

Tradycyjny pokaz muzyczno-taneczny o istotnym elemencie pięknej recytacji (*kabary*), charakterystyczny dla kultury Merina (Płaskowyż Centralny). Obecnie spektakle te odbywają się przede wszystkim w Anatananarywie i mają charakter rozrywkowy, stanowią też atrakcję turystyczną.

zorontany (zorontani)

Cztery strony świata, każda z nich łączona jest z

konkretną barwą, żywiołem i siłą, a ich wartość zależna jest od ich wzajemnego odniesienia. Oś północno-wschodnia (*avaratse*) jest ceniona wyżej od osi południowo-zachodniej (*atimo*) i łączona z siłą przodków. Wschód (*antinana*) jest przeciwstawiany zachodowi i kojarzony z odrodzeniem, płodnością, wejściem w krąg życia (*andrefa*).

kabary (kabari)

Oficjalne przemówienie publiczne charakteryzujące się piękną deklamacją, znajomością przysłów *ohabolana* i erudycją. Wygłaszane przez mówcę *mpikabary* przede wszystkim przy okazji ważnych uroczystości (pogrzeb, powtórny pochówek *famadihana*, ślub, obrzezanie) i świąt narodowych, religijnych i rodzinnych.

kalanori (kalanuri)

Niewidoczne dla zwykłych ludzi dobroczynne gnomy, które mogą zostać przywołane jedynie przez ich medium, jednak nie są duchami zmarłych, tylko żywymi istotami ukrywającymi się przed wzrokiem ludzi. W odróżnieniu od *czumba*, wraz ze śmiercią medium *kalanori*, ten ostatni zostaje osamotniony [w. 17, 21, 22, 32, 45, 56, 63]. Czasem kojarzone z *Vazimba* (Jaovelo-Dzao 1996: 371).

Karana (Karana)

Odnosi się zazwyczaj do różnorodnej wewnętrznie grupy społeczno-kulturowej wywodzącej się z Północno-Zachodnich Indii, wyznających w większości islam. Do Karana zalicza się też tzw. Banians, czyli hinduiści pochodzący z Półwyspu Indyjskiego i diaspory (Blanchy 1991: 191). Wywodzi się zapewne od słowa „Koran” (Emoff 2002b: 49).

<i>kikoy</i> (kikoi)	Tkanina bawełniana ozdobiona u dołu motywem złożonym z linii [w. 14]. Może być <i>kikoy blanc</i> (biała tkanina z kolorowymi paskami na krótszych bokach), bądź <i>kikoy rouge</i> (tkanina czerwona).
<i>koezy</i> (koezi)	Powitanie, pokłon składany <i>czumba</i> przez klientów i pomocnika, przed rozpoczęciem ceremonii.
<i>lamba</i> (lamba)	Bawełniana, prostokątna tkanina wielofunkcyjna, drukowana w różnorodne wzory zoomorficzne i geometryczne bądź scenki rodzajowe. Często widnieje na nich przysłowie malgaskie <i>ohabolana</i> . Służy jako tradycyjny strój (przepasana wokół bioder lub narzucona na ramię), nakrycie głowy i dar dla <i>czumba</i> .
* <i>Lavy orona</i> (Lawiuruna)	Hindus [w. 33], dosłownie „ci, o podłużnych nosach” (po malgasku: <i>Karana</i>).
<i>maivana</i> (maiwana)	Przymiotnik oznaczający lekkość w odniesieniu do ducha <i>czumba</i> , wchodzącego do ciała medium i przebywającego w nim podczas ceremonii <i>czumba</i> .
<i>maresaka</i> (maresaka)	Performatywne – muzyczne, wizualne i werbalne – „tworzenie” ceremonii <i>czumba</i> . Przez Emoff’a nazwane „wielopłaszczyznową estetyką” ceremonii <i>czumba</i> (Emoff 2002: 220).
<i>masantoko</i> (masantoko)	Zły duch, także nazywany <i>fanahy ratsy</i> . Estrade łączy go z tradycją grupy Tsimihety (Estrade 1985: 366).
<i>masina</i> (masina)	Święte, potężne, ponadnaturalne (Jaovelo-Dzao 1996: 372).

<i>mavesatra</i> (mawesacza)	Ciężki – przymiotnik oznaczający duży ciężar w odniesieniu do ducha <i>czumba</i> , wchodzącego do ciała medium i przebywającego w nim podczas ceremonii <i>czumba</i> .
<i>mianjaka</i> (mjandżaka)	Oznacza zarówno czasownik „schodzić [do ciała medium]”, jak i stan medium w momencie, w którym jego ciało jest „zamieszkane” przez ducha [w. 8, 13-20, 23-26, 34-36, 45, 54, 56, 59, 62].
<i>mifandra</i> (mifandża)	Fenomen polegający na przemieszczaniu się ducha <i>czumba</i> z jednego ciała medium do drugiego [w. 43, 56, 62].
<i>mipetraka</i> (mipeczaka)	Czasownik „mieszkać, siedzieć” – odnosi się do ducha <i>czumba</i> „zamieszkującego” ciało medium [w. 10, 13-20, 25, 26, 30, 34-36, 43, 45].
<i>misafosafo</i> (misafosafo)	Dosłownie „pieszczenie” <i>czumba</i> , etap równoznaczny z rozpoznaniem przez przyszłego medium jego obecności. Oznacza podjęcie decyzji o przyjęciu ducha <i>czumba</i> do ciała i rozpoczęciu drogi medium [w. 16, 43, 62].
<i>mitahy</i> (mitahi)	Błogosławieństwo [w. 17, 18, 25, 34].
<i>mitrambona</i> (miczambuna)	Kobiety nieczyste: menstruujące bądź będące w ostatnich miesiącach ciąży. W takim stanie duch <i>czumba</i> nie może zamieszkać w ich ciałach.
<i>moasy</i> (muasi)	Mędrzec, astrolog, wróżbita, uzdrowiciel często także <i>mpisikidy</i> (Jaovelo-Dzao 1996: 372).

<i>morengy</i> (morendzi)	Tradycyjna malgaska sztuka walki zbliżona do boks.
<i>mpangataka</i> (mpangataka)	„Ci, którzy pytają”, <i>czumba</i> i przodkowie <i>razana</i> (Dubois 1978: 33) – to oni mają prawo zadawać pytania samemu <i>Zañahary</i> . „Poddani”, a więc także klienci <i>czumba</i> nie powinni – zgodnie z <i>fomba malagasy</i> – zabierać pierwszego głosu i zadawać pytań. Wg. Estrade są nimi pomocnicy medium, pośredniczący między <i>czumba</i> a klientami (Estrade 1985: 366).
<i>mpanjaka</i> (pandzaka)	To odpowiednik władcy lokalnego o szczególnym prestiżu i znaczeniu duchowym: energii i sile <i>herini</i> oraz świętej mocy <i>hasina</i> . W rejonie Mahajanga pojęcie to jest szersze i oznacza „członka rodziny panującej”, a w niektórych przypadkach także osoby, wyróżnione przez „właściwego” <i>mpanjaka</i> takim właśnie tytułem. Termin pochodzi od czasownika malgaskiego <i>manjaka</i> : narzucać czy sprawować władzę, wiązać, natomiast termin <i>fanjakana</i> odnosi się do każdego rodzaju władzy. Tłumaczony często jako „król”, „władca” (Estrade 1985: 366).
<i>mpanjaka benitany</i> (mpandzaka bentani)	„Berło” drewniane, często wykonane z korzenia, zakończone metalowymi nakładkami. Może należeć wyłącznie do <i>mpanjaka</i> i jego potomków [w. 17, 45, 56].
<i>mpisikid/mpisikidy</i> (mpisikid/i)	Pośrednik przodków, wróżbita odczytujący znaczenia przekazane przez przodków dzięki technice wróżbiarskiej <i>sikidy</i> .

<i>nofy</i> (nofi)	Sen – wtedy duch <i>czumba</i> odwiedza medium (Emoff 2002: 221).
<i>ody</i> (odi)	Talizman o właściwościach magicznych i ochronnych, wykonywany przez <i>czumba</i> , <i>ombiasy</i> lub <i>mpisikidy</i> . W Mahajanga popularny wśród grupy Karana [w. 32, 33, 40].
<i>ohabolana</i> (oabulana)	Tradycyjne przysłowie malgaskie występujące m.in. w mowach <i>kabary</i> lub na tkaninach <i>lamba</i> .
<i>olo masina</i> (olu mazina)	„Święty, wielki człowiek”, o wielkiej mocy <i>hasina</i> i <i>herini</i> . Mówi się tak m.in. o <i>ombiasy</i> , <i>mpisikid</i> i medium <i>czumba</i> .
<i>olombelona</i> (olumbeluna)	Pełnoprawny człowiek, utrzymujący relacje ze światem przodków (Dubois 1978). Wszyscy ludzie żyjący (Jaovelo-Dzao 1996: 372).
<i>ombiasy</i> (ombijasi)	Wróżbita, tradycyjny znawca medycyny naturalnej i ziołolecznictwa, mędrzec, doradca, często także <i>mpisikid</i> .
<i>omby</i> (ombi)	Bydło z gatunku zebu (łac. <i>Bos taurus indicus</i>), charakteryzujące się garbem i workiem skórny poniżej gardła. Jest to gatunek wyjątkowo dobrze przystosowany do życia w gorącym, suchym klimacie malgaskim. Składany w ofierze przodkom, synonim bogactwa, siły.
<i>pianji</i> (piandzi)	Mistrz, „nauczyciel” medium <i>czumba</i> , towarzyszy mu podczas pierwszych ceremonii <i>czumba</i> , doradza i pomaga [w. 43, 45, 56, 62].

<i>ramanenjana</i> (ramanendżana)	Fenomen tzw. manii tanecznej, która miała miejsce w Antananarywie w 1863 roku. To „opętanie” masowe (głównie kobiet), przez duchy przodków interpretowane było jako przejaw protestu przeciwko obcej dominacji i wpływom kultury europejskiej. Zasadniczym powodem tej „manii tanecznej”, było polityczne i gospodarcze otwarcie władcy Radama II na wpływy kultury francuskiej. W opisach tego zjawiska zwracano często uwagę na jej spontaniczny charakter oraz brak jakiegokolwiek „przywódcy”. Etymologia tego słowa wywodzi się prawdopodobnie z przymiotnika <i>henjana</i> , oznaczającego „sztywny, wprawiający w sztywność” (Radaody-Ralarosy 1969: 80) bądź od czasownika malgaskiego <i>manenjana</i> oznaczającego „wprawiać w odrętwienie” (Bloch 1971: 22).
<i>razana</i> (razana)	Przodkowie.
<i>rivotra</i> (riwucza)	Powietrze, wiatr – w ten sposób określana bywa istota <i>czumba</i> [w. 10, 33].
<i>sacodo</i> (sakodo)	Od francuskiego słowa <i>sac à dos</i> – plecak. Termin o wydźwięku ironicznym stosowany w odniesieniu do starszych mężczyzn, głównie Francuzów, przybywających na Madagaskar na emeryturę i przeżywający swoją „drugą młodość”, choć w rzeczywistości „wyrzuceni” z Francji i posiadający jedynie to, co przywieźli w plecaku.
<i>sahany</i> (sahani)	Półmisek bądź talerz, w którym umieszcza się glinkę <i>tany fotsy</i> z wodą i monetami.

<i>saha be</i> (sahabe)	Dosłownie „wielki dziadek” – czasem nazywa się tak <i>czumba</i> bądź medium <i>czumba</i> (Jaovelo-Dzao 1996: 373). Wg. Estrade to termin przydawany medium „zamieszkanym” przez wyjątkowo silnych <i>czumba</i> (Estrade 1985: 367).
<i>salamanga</i> (salamanga)	Kult „opętania” uznawany przez większość badaczy za odpowiednik kultu <i>czumba</i> u grupy etnicznej Betisleo.
<i>sikidy</i> (sikidi)	Technika wróżbiarska pochodząca prawdopodobnie z tradycji arabskich. Polega na odczytywaniu znaczeń z układu nasionek z drzewa <i>fany</i> . W „podpowiedzianych” przez przodków, a rozmieszczonych dzięki wróżbie <i>mpisikid</i> układach, każdy z rzędów pionowych złożony jest z następujących po sobie szesnastu figur o dwóch możliwych konfiguracjach: jedno lub dwa nasionka. Poszczególne rzędy i linie mają swoje „imiona” i odpowiadają za konkretne dziedziny życia (związane m.in. z bogactwem, zdrowiem, rodziną, ziemią, dziećmi), które odczytuje klientom <i>mpisikid</i> : pośrednik przodków. Pochodzi z języka arabskiego: <i>sichel/shikl</i> (Jaovelo-Dzao 1996: 373).
<i>sorabe</i> (sorabe)	Zapis języka malgaskiego w alfabecie arabskim. Powszechnie wierzy się w jego właściwości magiczne.

<i>subaya</i> (subaja)	Tkanina bawełniana w pasy przeplatane złotą nitką, często używana przez <i>czumba</i> [w. 14].
<i>tabakazo</i> (tabakazu)	Lekarstwo na bazie ziół i składników naturalnych. Też: <i>fagnafody</i> .
<i>talbot</i> (talbot)	Cylindryczne, czerwone nakrycie głowy typu fez (z arab. <i>tarbusz</i>), charakterystyczne dla <i>mpanjaka</i> Andrenkindraza. Większość moich rozmówców wywodzi pochodzenie <i>talbot</i> z Turcji bądź Maroka, a jego czerwoną barwę łączy ze wysokim statusem <i>mpanjaka</i> .
<i>taly</i> (tali)	Historyczni doradcy <i>mpanjaka</i> Sakalawa, mędrcy, często korzystający z umiejętności wróżbiarskich bądź wiedzy astrologicznej.
<i>Tanindrazana</i> (Tanindrazana)	Dosłownie „wyspa, na której mieszkają przodkowie” – najczęściej używane przez Malgaszy pojęcie oznaczające Madagaskar. W pojęciu tym występuje człon odnoszący się do życia („mieszkania”) i do śmierci („przodkowie”).
<i>tany fotsy</i> (tani fotsi)	Biała glina używana przez medium podczas ceremonii. Wśród Merina i Betsimisaraka stosuje się termin <i>tany malandy</i> (Emoff 2002: 221).
<i>tody</i> (todi)	Zasada, która zakłada wzajemne nagradzanie dobrych uczynków i prawidłowo wypełnionych obowiązków wobec przedstawicieli obu światów: żywych i zmarłych.
<i>toetra</i> (tuecza)	Cecha, rys charakteru, właściwość stanowiąca o tożsamości <i>czumba</i> . Np. imię <i>czumba</i> to <i>toetra</i> .

<i>togny-tany (tonitani)</i>	Talizmany będące podstawą władzy dynastii Maroserana, niezbędne do zakładania nowych osad.
<i>tragnovinta (traniowinta)</i>	Grobowiec, „dom” ducha <i>czumba</i> , do którego powraca po zakończeniu ceremonii <i>czumba</i> .
<i>*trobo (czumbu)</i>	Umarły (po malgasku: <i>maty</i>)
<i>tromba (czumba)</i>	Termin ten odnosi się do czterech zjawisk: do kultu zmarłych przodków, ceremonii stanowiącej sedno tego kultu, medium – pośrednika ducha i do samego ducha przodka. Ceremonia <i>czumba</i> , odbywa się na życzenie tzw. klientów i polega na urzeczywistnieniu spotkania z duchem określonego przodka ucieleśnionym w wybranym przez niego medium.
<i>tromba vahiny (czumba vahini)</i>	<i>Czumba</i> pochodzenia nie-Malgaskiego, cudzoziemcy.
<i>tsarena (tsarena)</i>	Nieobowiązkowy egzamin, który medium <i>czumba</i> może przejść, aby potwierdzić prawdziwość swojego powołania i uzyskać tzw. <i>papiers de regularization</i> [w. 36, 45, 54].
<i>tsindro-manjy (cindzumandzi)</i>	Przeczcucie poprzedzające często moment „zamieszkania” (<i>mipetraka</i>) ciała medium przez ducha <i>czumba</i> [w. 43, 45, 54, 62].
<i>tsiny (tsini)</i>	Zasada, która zakłada karę za niedopełnienie woli przodków i odwiecznych zwyczajów <i>fomba</i> . Zasada <i>tsiny</i> tworzy parę antynomiczną z konceptem <i>tody</i> .

<i>tsodrano</i> (cudżanu)	Błogosławieństwo dawane przez <i>czumba</i> klientom i medium podczas ceremonii (Emoff 2002: 222).
<i>vadiny</i> (vadini)	Żona (także w odniesieniu do medium – „żony” <i>czumba</i>).
<i>valbanja</i> (walbandża)	Trzecia ceremonia w „karierze” medium. Musi być przeprowadzona przez co najmniej pięciu innych medium bądź mistrza <i>pianji</i> . Następuje przekazanie nowo powołanemu medium ubrań i rekwizytów przynależnych <i>czumba</i> .
<i>valu-hataka</i> (waljataka)	Dosłownie: „prośba o przebaczenie”, ceremonia, która odbywa się mniej więcej miesiąc po rozpoznaniu chęci „zamieszkania” ciała medium przez ducha <i>czumba</i> . Medium zaczyna poznawać i „uczyć się” elementów, które składają się na tożsamość jego ducha <i>czumba</i> . Duch przekazuje mu informacje dotyczące dni <i>fady</i> i wszelkich innych kwestii związanych z jego zwyczajami <i>fomba</i> .
<i>vazaha</i> (wazaa)	Biały, też w znaczeniu: cudzoziemiec, obcy, Francuz.
<i>Vazimba</i> (wazimba)	Duchy przaprzodków kojarzone często z przybyszami z Indonezji, autochtoni (Estrade 1985: 367).
<i>vintana</i> (wintana)	Przeznaczenie każdego człowieka, na które nie ma on większego wpływu. Los, szczęście. Może być odczytane przez <i>czumba</i> .
<i>Volafotsy</i> (wolafotsi)	„Srebrni”, dosłownie „biali”: książęta, którzy urodzili się ze związku władcy z konkubiną nie

należącą do arystokratycznego rodu (Estrade 1985: 368).

volamaka tsiritsy (wulamaka tsititsi) „Pierwszy talizman” należący do *Zañahary*. Według tradycji ustnej przekazywany kolejnym władcom Sakalawa, zapewniając im powodzenie i błogosławieństwo w rządach, poczynając od legendarnego Andriamisara (Nowak 1996: 1070).

Volamena (wolamena) Dosłownie „złoci”, „synowie złota”, wysoko urodzeni, uważani za pełnoprawnych spadkobierców w linii męskiej króla Andriandahifotsy (Estrade 1985: 368).

volihety (woliheti) Kamienne stele nagrobne stawiane ku czci przodków.

voninahitra (wunnuaicia) Błogosławieństwo. Ofiara, dar dla *czumba* zazwyczaj w postaci pieniędzy.

Zañahary (Zanahari) Istota Najwyższa, praprzodek, Stwórca. *Zañahary* jest klasycznym niebiańskim *deus otiosus*, pozbawionym cech osobowych. Doprowadził do rozłączenia Nieba i Ziemi i – zakończywszy proces stwórczy – powierzył swoją moc *hasina* wybranym przez siebie istotom (Szyjewski 2005: 273). Jest panem życia (*tompon'ny aina*), który tchnął w istoty ludzkie życiodajny oddech. W odróżnieniu od przodków, *Zañahary* nie należy do wspólnoty żyjących, tylko obserwuje ją z dystansu właściwemu Bogu.

zavatra (zawacza) Rzecz, „to”. Używa się tego terminu mówiąc o *czumba* [w. 33, 36].

<i>zazavavindrano</i> (zazavavindzanu)	Dosłownie „córka wody”, syrena [w. 22, 45].
<i>zomba</i> (zumba)	Święta przestrzeń ogrodzona płotem, zagroda, w której znajduje się <i>doany</i> z relikwiami <i>mpanjaka</i> . W jej obrębie obchodzone jest święto <i>fanampoa</i> (Jaovelo-Dzao 1996: 376). Wg. Estrade także dom medium <i>czumba</i> (Estrade 1985: 369).
<i>zorfirandrazana</i> (zurfirarazana)	Kierunek północno-wschodni, przynależny przodkom <i>razana</i> .

Mapa Madagaskaru z oznaczeniem zasięgu zamieszkiwania poszczególnych grup regionalnych i największymi miastami (w tym Mahajanga).

Źródło:

Jaovelo-Dzao R, 1996, *Mythes, rites et transes à Madagascar – angano, joro et tromba Sakalava*, Paris: Karthala.

